Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil

Bruno Feitler

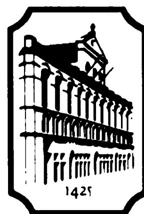
AVISOS DE FLANDES 8

INQUISITION, JUIFS ET NOUVEAUX-CHRÉTIENS

Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil

Le Nordeste
XVIIe et XVIIIe siècles

Bruno Feitler



Leuven University Press
2003

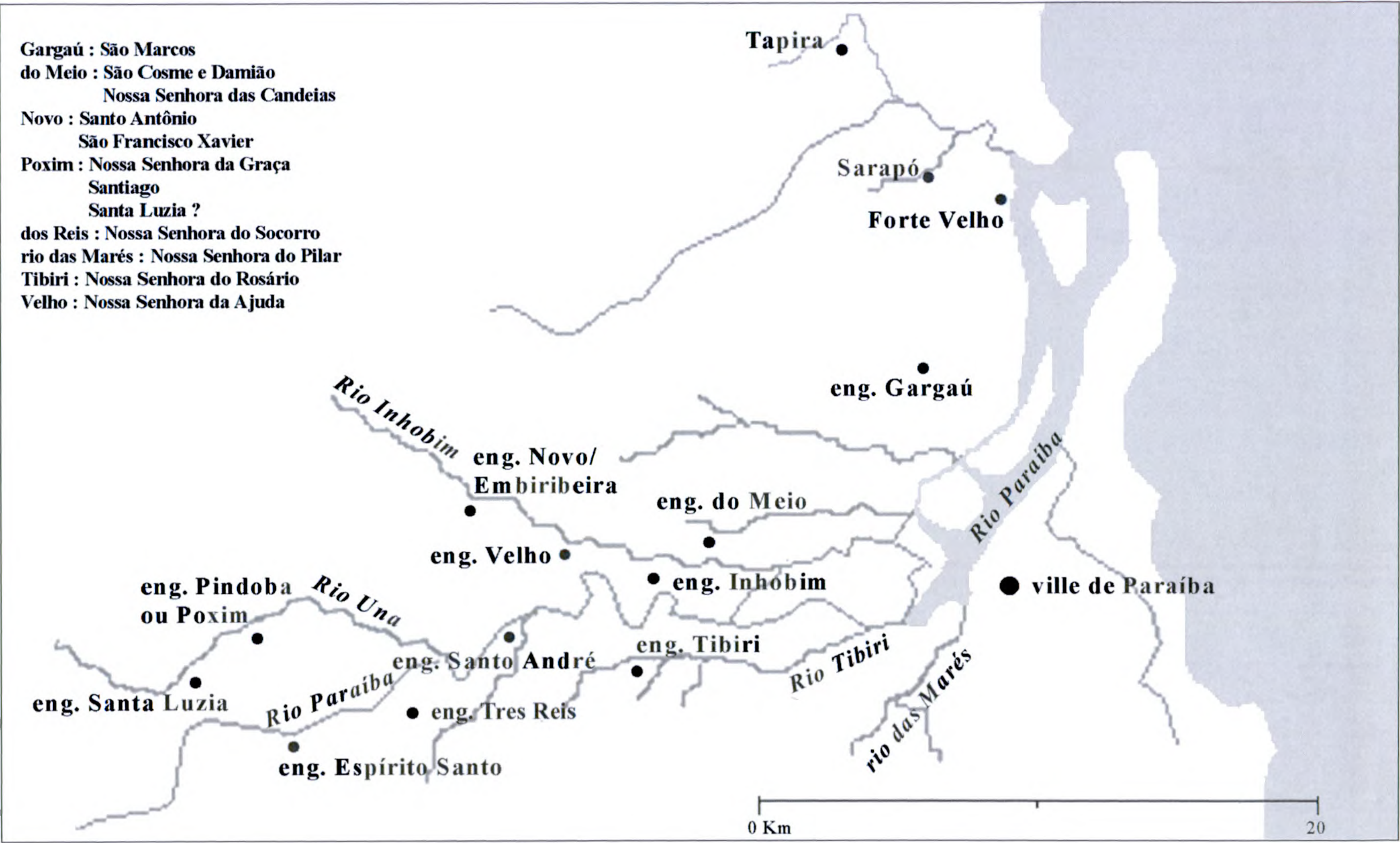
Couverture: Frans Post, *Une habitation de planteurs près de la rivière Paraíba au Brésil*, Paris, Musée du Louvre (© Photo RMN - H. Lewandowski).

Mise en couverture: Lejon Tits

ISBN 90 5867 263 8
D/2003/1869/1
NUR: 692 - 695

Errata

p. 230



CARTE 3. - *Les moulins à sucre de la vallée du Paraíba et leurs chapelles*

Errata

p. 40



CARTE 1. - *L'évêché du Pernambouc*

p. 184



CARTE 2. - *La région sucrière*

Note préliminaire

Ce livre est une version légèrement modifiée d'une thèse de doctorat soutenue à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) en 2001. Les modifications apportées à la thèse concernent surtout des détails de forme et le volume des notes, qui ont été réduites à l'essentiel. Le texte a été maintenu dans son intégralité, sans suppressions ni ajouts substantiels. Toutefois, divers travaux importants publiés peu de temps avant ou après la soutenance rendaient impossible cette publication sans quelques commentaires supplémentaires. Comme il aurait été artificiel d'ajouter des références à ces travaux dans un texte qui a été pensé sans eux, je commenterai brièvement ici leurs apports spécifiques en m'en tenant strictement au domaine de ma recherche.

Dès l'introduction de son dernier livre, Nathan Wachtel expose la complexité de ce qu'il nomme 'condition marrane' et rappelle que les théories de type sartrien sur l'existence de l'identité juive ne suffiraient pas à expliquer sa survivance. Il atteint ainsi l'essence de cette condition existante dans le for intérieur de chaque marrane que serait le devoir de mémoire: la *foi du souvenir*[1]. Cette foi du souvenir étayée par Nathan Wachtel est une base importante pour la compréhension du comportement des personnes étudiées ici. C'est elle qui explique le devoir ressenti par les juifs du Recife hollandais de faire 'revenir' au judaïsme toutes les personnes de 'la Nation' vivant au Brésil et le fait que de nombreux nouveaux-chrétiens se soient sentis tentés par cette mission. Elle aide également à comprendre les raisons de la tortueuse perpétuation du crypto-judaïsme de la Paraíba du dix-huitième siècle. Dans un autre registre, Nathan Wachtel donne les premiers résultats d'une recherche en cours sur les 'marranes d'aujourd' hui'. La région d'origine des personnes étudiées —pour certaines issues du *sertão* des actuels États de la Paraíba, du Rio Grande do Norte et du Cea-

[1] *La foi du souvenir, labyrinthes marranes*, Paris: Seuil, 2001.

rá— est la même que celle où des membres de la communauté judaïsante de la Paraíba du dix-huitième siècle élevaient du bétail et où un petit nombre se réfugia dès les premières arrestations faites au nom du Saint-Office dans les alentours du chef-lieu de la capitainerie (1729). Cette coïncidence est certes troublante, mais elle ne suffit pas à confirmer l'existence d'un rapport familial entre ces deux groupes; les quelques tentatives pour remonter des généalogies jusqu'au début du dix-huitième siècle se sont révélées infructueuses, comme je le démontre dans l'introduction de la troisième partie de mon travail. Pourtant, la certitude de ce lien, présente dans les témoignages insérés dans l'ouvrage, n'est jamais mise en question par l'auteur malgré l'existence d'études qui montrent que certains groupes qui se revendiquent aujourd'hui comme 'marranes' ou 'nouveaux-chrétiens', n'ont en réalité fait que construire, consciemment ou non, une identité ou une tradition qui jusqu'alors n'était pas la leur[2].

L'analyse des rites et des prières d'un groupe important de crypto-juifs de La Manche (Castille) de la fin du seizième siècle est précisément un des points forts de l'étude d'envergure réalisée par Charles Amiel[3]. Celle-ci jette une lumière nouvelle sur tous les assemblages de traditions judaïsantes rassemblés jusqu'à présent —y compris celui qui forme la dernière partie de ce livre— en les décortiquant et en montrant leurs points de rattachement au judaïsme normatif et au catholicisme environnant. Toutefois, le point le plus important de ce travail, toujours en me référant à ce livre-ci, est l'étude et l'analyse des nombreuses lectures des judaïsants et de l'importance de ces textes pour remplir les vides laissés par leur condition souterraine et maintenir leur 'culture liturgique'. En effet, dans le cas de La Manche, les sources livrent des renseignements détaillés sur l'utilisation par les judaïsants de la Bible et d'ouvrages de spiritualité, parmi lesquels figure l'*Espejo de consolación de tristes* du franciscain Juan de Dueñas, qui s'est révélé être, à son insu, une vraie 'encyclopédie du judaïsme'. Ces lectures étaient faites par les hommes du groupe, qui étaient également dans la plupart des cas les responsables de l'initiation religieuse des jeunes personnes. Ainsi, dans la même dynamique, on observe que dans la Paraíba le rôle des femmes et la transmission orale du crypto-judaïsme, même s'ils

[2] À ce propos, voir l'introduction à la troisième partie de ce livre et D. Gitlitz, "Nexos entre los cripto-judíos coloniales y contemporáneos", *Revista de Humanidades*, 5 (1998) 187-207.

[3] "Les cent voix de Quintanar. Le modèle castillan du marranisme", *Revue de l'histoire des religions*, 218 (2001)195-280, 487-577.

sont importants, ne peuvent être considérés comme prépondérants, comme cela a été le cas jusqu'à présent dans l'historiographie.

Une autre étude de cas, menée cette fois-ci dans le cadre du Portugal du début du dix-huitième siècle, donne une image précise de la progression de l'intégration des nouveaux-chrétiens dans la société locale tout en révélant l'acharnement inquisitorial à faire ressortir les éléments nouveaux-chrétiens des généalogies de personnes qui pouvaient être considérées comme vieilles-chrétiennes[4]. Par cette étude de la répression inquisitoriale à Avis, partie integrante d'une histoire statistique sur l'activité inquisitoriale du tribunal d'Évora, Michèle Janin-Thivos Tailland montre l'existence d'une certaine fluidité sociale qui permettait le passage d'un groupe à l'autre et le fait que finalement, à l'époque en question, la pureté de sang pouvait intervenir dans la définition de l'identité individuelle sans conditionner pour autant le devenir social des nouveaux-chrétiens[5]. L'assimilation, par de nombreux mariages mixtes, des nouveaux-chrétiens à la société de cette région périphérique est comparable à celle vécue à la même époque par le groupe étudié ici, même si dans le cas de la Paraíba l'endogamie était encore la règle. Ce 'métissage' dévoile une phase importante du processus d'intégration sociale des descendants des juifs convertis, processus qui semble être en pleine accélération dans la première moitié du dix-huitième siècle et que l'action inquisitoriale bloquait et retardait avec les procès instaurés pour judaïsme.

Il faut encore mentionner l'important article de Jean-Pierre Dedieu et de René Millar Carvacho faisant un état des lieux de l'historiographie sur l'Inquisition à l'époque moderne pendant la dernière décennie[6]. Un des problèmes soulevés par les auteurs touche au manque de collaboration entre les écoles historiographiques nationales ainsi que d'une perspective plus ample englobant l'histoire des trois grandes Inquisitions modernes. Pour cela, il faudrait encore que les connaissances sur les cadres locaux du fonctionnement des tribunaux soient équivalentes dans les Inquisitions à étudier. Dans le cas de l'Inquisition portugaise, il reste encore beaucoup à faire avant de pouvoir la comparer avec profit à ses homologues, surtout pour ce qui est de la procédure. C'est un autre point soulevé par J.-P. Dedieu et R. Millar Carvacho: ils appellent l'attention sur l'importance de la

[4] *Inquisition et Société au Portugal. Le cas du tribunal d'Évora (1660-1821)*, Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2001, 441-493.

[5] *Ibidem*, 456.

[6] "Entre histoire et mémoire. L'Inquisition à l'époque moderne: dix ans d'historiographie", *Annales HSS*, 57/2 (2002) 349-372.

connaissance de ce fonctionnement à tous les niveaux et pour toutes les Inquisitions. Malgré l'existence de travaux sur les tribunaux de Coimbra, d'Évora et même de Goa, il manque encore des études de fond sur le grand tribunal de Lisbonne —qui avait juridiction sur tout l'Atlantique portugais—, sur le Conseil Général de l'Inquisition et leur fonctionnement interne. La tâche est certes énorme, mais il faut espérer que dans un futur proche ces études seront entamées. C'est en suivant un peu cette logique, mais d'une façon beaucoup plus modeste, que j'ai étudié dans la première partie de ce livre le fonctionnement local de l'Inquisition dans le cadre spécifique de l'évêché du Pernambouc, tout en le comparant, autant que possible, à la situation d'autres régions de l'Atlantique portugais. Cette étude essaye donc d'aborder les mécanismes inquisitoriaux —qui vont des rapports avec le pouvoir épiscopal aux moyens d'intervention auprès de chaque habitant de la plus petite localité par l'influence sur les consciences— pour comprendre comment le Saint-Office arrivait à imposer sa présence et à agir sur place. J'espère qu'elle pourra servir ainsi à une meilleure connaissance des activités du tribunal de Lisbonne dans le milieu colonial.

Ce livre doit son existence à l'intérêt et à l'aide de nombreuses personnes que j'aimerais remercier ici. Ma gratitude va tout d'abord à mon directeur de thèse, Monsieur Charles Amiel, qui a suivi mon travail avec intérêt et attention et à Mesdames Anita Novinsky et Katia de Queirós Mattoso et Messieurs Luiz Felipe de Alencastro et Nathan Wachtel qui ont bien voulu apprécier mon travail et dont les remarques me seront bien outiles pour la suite de mes recherches.

Je tiens également à remercier Monsieur Severino Maroja, maire de Santa Rita et propriétaire actuel de l'*engenho do Meio*, grâce auquel j'ai pu localiser et visiter les moulins à sucre mentionnés dans ma documentation et connaître ainsi, à défaut de visages, des paysages et des sensations là où il n'y avait que des manuscrits inquisitoriaux.

Je n'aurais pu mener ce travail sans l'aide de mes amis et collègues de recherche 'lisboètes' et 'browniens': Luiz Carlos Villalta, Daniela Buono Calainho, Rogério Ribas, Leda Alves, Gilson Reis, Cândida Drumond Mendes Barros, et surtout Filipa Ribeiro da Silva et James Wadsworth, qui ont partagé avec moi leurs expériences et découvertes. Mes pensées vont également à mes amis et collègues 'parisiens': Geraldo Pieroni, mon premier guide dans les labyrinthes de l'Inquisition, Jean Hadas-Lebel, qui a bien voulu se confronter au latin si particulier des évêques pernamboucains, Charlotte de Castelnau-L'Estoile, pour l'intérêt porté à mon travail et sa lecture attentive, et George Evergton Sales Souza et Lívia Alessandra

Fialho da Costa, sources de conseil, d'aide et d'amitié tout au long de notre parcours commun de doctorants.

Je voudrais remercier particulièrement Katherine-Laure Rubinski, qui a suivi mes études en France depuis leur début, sans s'être jamais découragée face à la difficile tâche de rendre mon français plus clair et précis.

Finalement, c'est à l'intérêt et à la sollicitude d'Eddy Stols et de Werner Thomas que je dois la publication de cet ouvrage dans la belle collection des *Avisos de Flandes*.

Au cours de ma recherche j'ai bénéficié du soutien du Ministère de l'Éducation Nationale, de la Recherche et de la Technologie pour l'Allocation de Recherche, qui m'a permis de mener ce travail avec plus de facilité, ainsi que de la *Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses*, du Centre Culturel Calouste Gulbenkian de Paris, et enfin, du *Touro National Heritage Trust*, qui m'ont alloué les fonds nécessaires à mes recherches au Portugal, au Brésil et aux États-Unis.

Bruno Feitler
Rio de Janeiro, janvier 2003

"Vous ne le savez peut-être pas, mais ici, à Paraíba, les mariages d'hommes et de femmes avec des personnes de sang juif —ceux qu'on appelle 'nouveaux-chrétiens'— furent nombreux. La célèbre Branca Dias fut de ceux-là. C'est pour cela que l'Inquisition dut *agir*, ici à Paraíba, *avec plus d'énergie* qu'au Pernambouc! - dit-il, ce qui m'a fait venir à l'esprit [...] l'Inquisiteur, le visiteur Furtado de Mendonça.- C'est aussi la raison pour laquelle les Pernamboucains ont inventé cette histoire. Selon eux, tous les Paraibanos ont du sang juif, sont donc liés au Diable, et ont ainsi un bout de queue, le cotoco, transmis par le sang juif ancestral. Ceci est dit par les Pernamboucains de façon péjorative, il est vrai. Mais c'est en fait un compliment, car, selon eux, c'est le diabolique cotoco qui nous rend agités, actifs et malins. C'est un éloge de l'infatigable activité paraibana!".

A. Suassuna, Romance d'a Pedra do Reino, *Rio de Janeiro: J.Olympio, 1972, 275.*

Introduction

Entre 1731 et 1756, une cinquantaine de personnes de la Paraíba abjurent leur judaïsme, ou sont exécutées pour ce délit, dans des autodafés du tribunal de l'Inquisition de Lisbonne. L'irrévérence du grand écrivain *paraibano* Ariano Suassuna évoque en quelques lignes un bon nombre de thèmes liés à ce groupe de nouveaux-chrétiens de sa terre natale, qui seront traités ici. Le premier personnage de Suassuna commence par remarquer l'ignorance possible de son interlocuteur. En effet, l'histoire des Paraibanos d'ascendance juive n'a que très peu attiré l'attention des historiens travaillant sur les nouveaux-chrétiens du Brésil, et ce malgré le fait que, par leur nombre, ceux-ci aient eu le malheureux privilège d'être parmi les principaux groupes de judaïsants arrêtés par l'Inquisition dans l'Amérique portugaise du dix-huitième siècle, certes loin derrière celui de Rio de Janeiro et ses plus de deux cents prévenus. Pour la plupart agriculteurs de condition moyenne, installés depuis quelques générations dans une capitainerie de second ordre du Brésil de l'époque, ils n'ont rien à voir avec l'image du riche marchand ou du grand seigneur, maître de moulin à sucre, issue de la condition privilégiée de certains de leurs coreligionnaires de Bahia et Rio de Janeiro[1]. Mais ce n'est pas cet intérêt socio-économique dont il sera question ici, même si l'homogénéité du groupe de judaïsants de la Paraíba, composé de quelques familles très liées entre elles, est ce qui permet de l'étudier comme un tout organique[2].

[1]Novinsky, *Cristãos novos na Bahia*; Flory et Smith, "Bahian Merchants and Planters", 571–594; Queirós Mattoso, "Inquisição", 415–427; Bennassar, "Une fidélité difficile", 209–220; Dines, *Vínculos do fogo*; Gorenstein Ferreira da Silva, *Heréticos e Impuros*.

[2]Caractéristique qui le différencie, par exemple, des personnes arrêtées pour judaïsme à Minas Gerais à la même époque, arrivées de fraîche date d'autres lieux du monde portugais et souvent dénoncées pour des 'délits' qu'ils y avaient commis. Voir, entre autres, les procès de José da Cruz Henriques (ANTT, IL, pc. 10004), de Diogo Correa do Vale (ANTT, IL, pc. 821) et de Luís Miguel (ANTT, IL, pc. 9249).

Groupe assez important, composé de familles d'un même niveau social, liées par plusieurs mariages, les nouveaux-chrétiens de la Paraíba, apparentés aux personnes arrêtées par l'Inquisition, peuvent être étudiés sur une durée assez longue. Sans remonter à la visite inquisitoriale mentionnée par Suassuna (1595), quelques-uns de leurs ancêtres vivaient déjà dans la région à l'époque de la conquête hollandaise, en 1630.

Le mythe que Suassuna crée sur le *cotoco* des descendants des juifs, tare inexorablement transmise par le sang, lui donnant un sens péjoratif, transformé par la suite en qualité, reflète très bien la condition de nombreux nouveaux-chrétiens qui, par des mécanismes complexes et multiples perpétuèrent la mémoire de leurs origines, de manière forcée et passive —mise à l'écart par le reste de la population— ou active, en transmettant de génération en génération un sentiment positif d'appartenance à un même groupe. Sentiment qui se traduit, souvent, par la différenciation religieuse. Toutefois, le comportement religieux des nouveaux-chrétiens judaïsants est difficile à appréhender du fait du paradoxe implicite entre le tronc commun du judaïsme dont il est issu et le grand nombre de facettes du marranisme. Selon les moments et lieux, les groupes ou individus eurent, de par la nature imprécise de cette attitude souterraine, transmise de façon précaire et pleine d'interférences, des réactions diverses et multiples suivant leurs situations particulières[3]. Ainsi, la réaction des nouveaux-chrétiens du Nordeste à l'installation d'une communauté juive organisée à Recife, à la suite de la présence hollandaise, ne fut pas celle de persécutés accueillant en triomphe les libérateurs du joug catholique. Nombre d'entre eux en profitèrent pour rejoindre la Synagogue, mais d'autres préférèrent garder leurs distances, même si des contacts eurent lieu. Pourtant, plus de cent ans plus tard, des descendants de certains de ces derniers respectaient rites et cérémonies juives, ce qui leur valut d'être arrêtés par l'Inquisition. Cette étude prétend dégager et comprendre leurs réactions et leur comportement face aux diverses situations religieuses auxquelles ils se trouvèrent confrontés, et à partir de là, déterminer l'influence des caractéristiques religieuses sur la construction de leur identité.

La variété de comportements des nouveaux-chrétiens face à leur situation de catholiques d'origine juive a été rappelée maintes fois par la plupart de ceux qui touchèrent de près ou de loin à la question, et ce depuis

[3]Wachtel, "Marrano religiosity", 149-150.

longtemps; l'évolution de la définition du terme 'marrane' en témoigne[4]. Par la parcimonie avec laquelle ce vocable a été utilisé à l'époque moderne dans la littérature savante et dans la production juridique, et l'ambiguïté de ses origines, 'marrane' peut définir de nombreuses réalités, extrêmement variables. Ainsi, Meyer Kayzerling —précurseur des études sur les juifs portugais— ne met pas en doute le marranisme, c'est-à-dire le judaïsme de nombreux nouveaux-chrétiens, pas plus que João Lúcio de Azevedo, Cecil Roth ou Haim Beinart[5]. Ce judaïsme généralisé est nié par de nombreux historiens, qui, à l'opposé, décrivent une insertion religieuse complète des descendants des juifs, qui ne continuaient à exister que par les préjugés des vieux-chrétiens. Les appels faits à la papauté par des nouveaux-chrétiens, se disant sincères dans leur foi et montrant leurs coreligionnaires mourant sur le bûcher en serrant le crucifix sur leur cœur, sont mis en avant par Alexandre Herculano, qui ne peut croire qu'ils ne disaient pas la vérité[6]. António José Saraiva, Benzion Netanyahu et Herman Prins Salomon affirment que le judaïsme de certains nouveaux-chrétiens n'était que marginal, quand il n'était pas simplement un mythe créé par l'Inquisition pour lutter contre la bourgeoisie naissante qui menaçait l'ordre établi[7]. Ces généralisations furent nuancées par Israël-Salvator Révah, qui ne voyait dans les nouveaux-chrétiens qu'un 'judaïsme potentiel', en affirmant, par ailleurs, la réalité d'un crypto-judaïsme vivant[8].

Cette recherche du juif dans le nouveau-chrétien trouve un contrepoids dans un autre courant historiographique s'attachant à des questions en apparence moins liées à la religion en soi, et plus à l'histoire des mentalités. Depuis Carl Gebhart, le premier historien moderne à percevoir la grande ambiguïté, et donc l'instabilité, de la situation des nouveaux-chré-

[4]Voir par exemple, Roth, *Histoire des Marranes*, 135; Révah, "Les Marranes", 45; Id., "L'hérésie marrane", 327-337. Pour l'étymologie du mot marrane, voir A. Farinelli, *Marrano: Storia di un vituperio*, Genève, 1925; et D. Gonzalo Maeso, "Sobre la etimología de la voz 'marrano' (criptojudío)", *Sefarad*, 15 (1955) 373-385.

[5]Kayzerling, *História dos Judeus em Portugal*; Azevedo, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*; Roth, *Histoire des Marranes*; et H. Beinart, "The Converso community in 16th and 17th Century Spain", dans: R.D. Barnett (ed.), *The Sephardi Heritage*, Londres, 1971, vol. 1, 425-478.

[6]Herculano, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, t. III, 196.

[7]Saraiva, *Inquisição e Cristãos novos*; Netanyahu, *The Marranos of Spain*; et H.P. Salomon, *Portrait of a New Christian: Fernão Álvares Melo (1569-1632)*, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 18-40 ; Id., préface à la quatrième éd. de Roth, *Histoire des Marranes*.

[8]Révah, "Les Marranes", 39.

tiens[9], de nombreux érudits se sont intéressés aux multiples aspects des hommes de 'la Nation', surtout dans ses expressions extra-ibériques[10]. Anita Novinsky est la première à s'être penchée sur cette complexité au niveau proprement intra-ibérique, plus spécifiquement portugais, et ce depuis son *Cristãos Novos na Bahia*, de façon à mettre en valeur l'attitude critique du nouveau-chrétien en tant 'qu'homme partagé'[11]. Cette approche fut développée au cours de ses travaux pour aboutir, à partir du concept de post-marrane créé par Edgar Morin, au marrane plus du tout crypto-juif, mais inadapté, celui qui se sent étranger chez soi, et est en même temps libre d'agir indépendamment d'une tradition et d'une morale restrictives[12].

Les études sur les nouveaux-chrétiens au Brésil sont de plus en plus nombreuses[13], mais elles ne traitent le comportement de ceux pratiquant le judaïsme que de façon subsidiaire, centrent leur problématique sur une analyse économique ou sociale, et évacuent —par choix délibéré ou parce que les sources choisies ne s'y prêtent pas— la partie religieuse au second plan. Ces contributions sont importantes pour l'histoire de la place des crypto-juifs luso-brésiliens dans la société, mais une analyse profonde de leurs croyances religieuses peut aussi aider à comprendre leur comportement. Si le but de cette enquête est le même auquel tend la majorité des études sur les nouveaux-chrétiens, c'est-à-dire la recherche de leur identité, je souhaite m'en approcher à partir de cette composante religieuse —en laissant de côté leur importance économique ou leur influence sociale— et je m'y essaierai malgré les difficultés dues à la nature de la documen-

[9]C. Gebhart, *Spinoza*, Buenos Aires, 1940, 17, *apud* Novinsky, *Cristãos Novos na Bahia*, 7.
[10]Voir les nombreux travaux de Y. Kaplan, par exemple: "The Travels of Portuguese Jews", 197- 224; *From Christianity to Judaism*; *Les nouveaux-juifs d'Amsterdam*; mais aussi I.-S. Révah, *Spinoza et le D. Juan de Prado*, Paris/La Haye: Mouton & Co, 1959, 13-20; Id., "Aux origines de la rupture spinozienne: nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza", *Revue des Etudes Juives*, 123 (1964) 359-83; Yerushalmi, *Sefardica*; Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation*.
[11]Novinsky, *Cristãos Novos na Bahia*, 141-162 ("O homem dividido").
[12]Morin, *Mes démons*, 138-184 ("Du sous-marrane au post-marrane"); Novinsky, "Cristãos-Novos no Brasil, uma nova visão do mundo"; Id., "Um novo conceito de marranismo", 31-38; Id., "A Critical Approach", 107-118.
[13]Voir n. 1, mais aussi Lipiner, *Os judaizantes nas capitanias de cima*; les œuvres de Gonçalves Salvador: *Cristãos novos, jesuítas e Inquisição*; *Os cristãos novos, povoamento e conquista do solo brasileiro*; et *Os cristãos novos em Minas Gerais*; Cabral de Mello, *O Nome e o Sangue*; Vieira Maia, *A sombra do medo*; Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*; Feitler, "Les nouveaux-chrétiens dans la capitainerie du Paraïba", 89-106; Id., "Judeus e marranos", 27-35.

tation produite par l'Inquisition, les procès, dénonciations et listes diverses, la législation et correspondance, ma principale source.

La question de la fiabilité des dénonciations et confessions obtenues par le Saint-Office fut un point central de la discussion historiographique qui culmina avec la controverse entre I.-S. Révah et A.J. Saraiva, à la suite de la publication de l'ouvrage de ce dernier, ôtant aux documents inquisitoriaux toute valeur historique. Malgré les exagérations de l'éminent savant portugais, le débat créé souleva une question d'importance, car la validité des sources, la plupart du temps uniques pour l'étude des nouveaux-chrétiens, est en effet un obstacle de taille à l'appréhension du phénomène marrane. Lorsque faux témoignages et demi-vérités sont vérifiables, ils restent primordiaux pour l'histoire du comportement des prévenus face au danger encouru et à l'institution qui les jugeait, représentante d'une société qui considérait leurs attitudes socio-religieuses comme déviantes et délictueuses. Mais cette prédisposition des inculpés à la construction d'une réalité convenable pour les juges —ou, selon les mots de H.P. Salomon, d'une construction littéraire vraisemblable, mais non véridique[14]— impliquant l'omission de données défavorables, l'invention ou l'accommodement d'autres, et des semblants de contrition et soumission, suscite une grande gêne, car elle brouille presqu'irrémédiablement l'image de leur comportement religieux et des conduites sociales qui en découlent. Nombre d'entre eux arrivaient aux prisons du Saint-Office en sachant plus ou moins ce qu'ils devaient dire aux inquisiteurs. D'autres, l'ignorant, inventaient purement et simplement des délits, puisés dans les actes d'accusation qui leur étaient lus et dans l'imagerie populaire des juifs. D'autres encore apprenaient pratiques et prières originelles dans les prisons même de l'Inquisition, avec l'aide de compagnons de cellule plus instruits dans le judaïsme, ou simplement inventaient une version des faits sans raisons apparentes. Ainsi, l'utilisation des confessions pour l'étude de la religion, de la religiosité et de la personnalité des crypto-juifs doit être circonspecte, car elle est plus sujette à caution que celle, basée sur la même documentation, mais utilisée pour reconstituer l'histoire familiale, par exemple.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, j'ai choisi de faire une longue présentation historique de la région et de son encadrement religieux. Malgré l'énorme production sur l'histoire des capitaineries de ce Nordeste, composé de capitaineries (Pernambouc, Itamaracá, Paraíba, Rio Grande do Norte) dont l'histoire et la culture sont si particulières, il me fallait

[14]Salomon, "Les procès de l'Inquisition Portugaise", 151-164.

revenir sur leur histoire politique et surtout sur le système de contrôle religieux existant sur place. Ce survol de l'histoire du Nord de l'État du Brésil et de l'action des évêques et du clergé en général dans l'élaboration de cette culture ne prétend pas à être exhaustif, mais seulement analyser certains points qui eurent de l'influence sur l'histoire de l'action inquisitoriale et des nouveaux-chrétiens de la région.

La deuxième partie de ce livre traite de l'action inquisitoriale dans la région pernamboucaine entre la fin du seizième siècle —période au cours de laquelle la présence du Saint-Office commence à se faire sentir dans la région— jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, quand son activité répressive s'essouffle. Malgré les nombreux travaux fondés sur la documentation inquisitoriale, dévoilant l'histoire de ceux que cette institution persécutait[15], les mécanismes mis en place au Brésil par le Saint-Office pour son fonctionnement ordinaire, c'est-à-dire en dehors des visites inquisitoriales, ont été peu étudiés. Il faut, toutefois, citer ici le travail novateur, malheureusement encore inédit, de Daniela Buono Calainho sur les familiers de l'Inquisition au Brésil, qui explique les fonctions sociales de ce titre, mais ne se voulait pas une étude spécifique de leur action. D'autres travaux touchent à certains points du fonctionnement inquisitorial, sans pour autant donner de réponses de fond, ou satisfaisantes sur la question[16].

En passant en revue les agents locaux du Saint-Office au Pernambouc, leur action effective sur le terrain, ainsi que celle des autres appuis que l'institution reçut sur place, je veux pénétrer au mieux la logique du fonctionnement inquisitorial, voir l'enchaînement qui fournissait aux juges de la foi les dénonciations nécessaires à l'arrestation des délinquants et les mécanismes leur permettant d'ordonner enquêtes, arrestations et confisca-

[15]Pour le délit de judaïsme, voir les travaux cités n. 1 et 13; pour la sorcellerie et la démonologie: Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*; et Id., *Inferno Atlântico*. Sur les délits sexuels et moraux: R. Vainfas, *História e Sexualidade no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal, 1986; Id., *Trópico dos Pecados*; Mott, *O sexo proibido*; Id., "*Justitia et Misericordia*", 705-709; Lima, "Guardiães da penitêcia", 739- 749; et Id., "A reforma tridentina do clero no Brasil colonial: estratégias e limitações", dans: *Congresso Internacional de História: Missionação portuguesa e encontro de culturas* (actes), Braga: Faculdade de Teologia, 1993, vol. II, 539-549.

[16]Calainho, *Em nome do Santo Ofício*. Voir aussi Siqueira, *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, seconde partie "A Inquisição na Colônia"; Id., "Uma fonte inexplorada"; Novinsky, "A Igreja no Brasil Colonial", 17-34; et Boschi, "As Visitas Diocesanas", 151-184. Citons, toutefois, pour ce qui est de l'Inquisition métropolitaine, les travaux d'António Borges Coelho, *Inquisição de Évora*; de José Veiga Torres, "Da repressão religiosa para a promoção social", 109-135; et d'Elvira Cunha de Azevedo Mea, *A Inquisição de Coimbra no século XVI*.

tions. Ceci permettra finalement de comprendre comment une population éloignée des sièges des tribunaux inquisitoriaux et des autodafés dans l'espace, et des visites inquisitoriales dans le temps, a pu être influencée et touchée par le message et l'action du Saint-Office.

L'insuffisance de l'historiographie sur les relations entre juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil hollandais est patente. De nombreux historiens se sont intéressés à Tsur Israel, première communauté juive du Nouveau Monde et mère de celle de l'Amérique du Nord. Malgré l'énorme contribution d'Antônio José Gonsalves de Mello, *Gente da Nação* —véritable Bible pour qui veut approcher ce sujet—, ou l'œuvre d'Elias Lipiner sur Isaac de Castro, dont les descriptions de la vie d'autres personnages donnent des pistes sur la situation ambiguë des nouveaux-chrétiens du Pernambouc face au judaïsme, la plupart des travaux se révèlent descriptifs, tout en montrant l'importance économique et numérique des juifs, les conflits avec les protestants, leurs tribulations pendant le long siège de Recife, et au cours du voyage qui conduisit vingt-trois d'entre eux à la Nouvelle-Amsterdam[17]. Dans la troisième partie de ce livre, j'essaie de comprendre les réactions des nouveaux-chrétiens à la présence de juifs chez eux, en des lieux où auparavant le catholicisme seul était permis. Pour ce faire, je commence par étudier le fonctionnement et l'organisation communautaire de Tsur Israel et Magen Abraham, les deux congrégations officielles. Ensuite, à partir des nombreux travaux sur les communautés juives portugaises du dix-septième siècle —surtout ceux de Yosef Kaplan et Miriam Bodian[18]—, j'examine comment les juifs de la Nouvelle Hollande percevaient ces nouveaux-chrétiens qui, semblables à nombre d'entre eux avant leur départ des 'terres d'idolâtrie' pour les 'terres de liberté', où le judaïsme était permis, pratiquaient un catholicisme sincère ou de façade, tout en étant 'de la Nation juive'. Après cela, j'étudie le côté pratique de cette promiscuité unique, par son ampleur, dans l'histoire: les méthodes des juifs pour faire venir les nouveaux-chrétiens vers la synagogue, leurs résultats, et les réactions de ces derniers à cette mission.

Le début de la révolte contre les Hollandais (1645), puis leur départ onze ans plus tard, accompagné des derniers membres de la communauté juive, ne signifièrent pas pour autant la fin de l'influence de la présence

[17]Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*; Lipiner, *Izaque de Castro*; Emmanuel, "New Light on Early American Jewry", 3-64; Id., "Seventeenth-Century Brazilian Jewry", 32- 68; Wiznitzer, *Os judeus no Brasil colonial*; Böhm, *Los sefaradíes en los dominios holandeses*; et Silva, "Zur Israel", 176-191.
[18]Voir les travaux cités n. 10.

juive, car nombre de personnes passées par la synagogue ou dont les contacts avec elle avaient été moins intenses, choisirent de rester dans le Nordeste à nouveau catholique. Elles furent le lien entre les nouveaux- chrétiens d'avant la conquête hollandaise et ceux d'après la défaite, et aussi, pour certaines, les ancêtres des familles persécutées par l'Inquisition trois quarts de siècle plus tard.

La trajectoire de ces familles est retracée dans la quatrième partie, depuis l'époque hollandaise jusqu'au dernier autodafé où l'on trouve un Paraibano condamné pour judaïsme. Avant cela, toutefois, sera abordée l'historiographie sur les nouveaux-chrétiens de la Paraíba, car malgré le peu d'études sur les personnages réels du début du dix-huitième siècle, elle est riche et controversée, notamment dans ses développements sur la belle juive Branca Dias, mentionnée par Suassuna, et la discussion sur l'héritage laissé par les juifs coloniaux. Après cette introduction historiographique, l'histoire familiale des nouveaux-chrétiens arrêtés par l'Inquisition sera passée en revue —malgré l'aridité de certains passages— de façon à mettre en place le cadre de la persécution, qui sera aussi décrite dans le détail, car les procès, plus de cinquante, révèlent une grande diversité de personnalités et de comportements.

Ces procès furent instruits pour judaïsme, mais tous ne pratiquaient pas cette religion, ou ce qui en restait, comme certains purent le prouver, même s'ils durent abjurer en public des fautes qu'ils n'avaient pas commises. D'autres —père, frère, cousine ou tante de ces derniers— respectaient effectivement une sorte de judaïsme, que j'essaie d'appréhender dans la cinquième et dernière partie de ce travail. Les habitudes sociales de ces familles seront analysées selon trois variantes susceptibles de révéler parmi elles des différences par rapport au comportement de la population qui les entourait: les 'rites de passage' de l'Église, l'éducation et le système matrimonial. C'est seulement ensuite que leur crypto-judaïsme sera abordé, d'abord par les différents modes de transmission de cet héritage, puis par la façon dont il était observé, avec ses jeûnes et ses célébrations. Enfin, je ferai un essai d'analyse profonde des croyances mêmes de ce groupe de judaïsants, en essayant de dépasser le stade de la constatation de bizarreries dues à des siècles de transmission clandestine, pour comprendre à quel point, dans l'intimité de leur pensée religieuse, le syncrétisme se fit avec le catholicisme environnant.

1

Occupation de l'espace et encadrement religieux dans les capitaineries du nord de l'État du Brésil 1516–1750

I. Occupation territoriale et systèmes d'exploitation

Le Pernambouc, centre régional

Le Nordeste du Brésil englobe des zones physiquement et culturellement disparates. Cette région, qui s'étend du sud de l'État de Bahia au nord du Maranhão, regroupe des terres plates et des zones montagneuses, quoique jamais trop élevées, des zones marécageuses, des forêts denses et des zones torrides semi-désertiques. Ces contrastes physiques et climatiques subsistent même à une échelle plus petite: l'actuel État de Paraíba, qui a à peu près les mêmes limites que la capitainerie du même nom de l'époque coloniale, possède un littoral plutôt humide, avec des fleuves dont les plus importants sont le Paraíba et le Mamanguape. Ceux-ci sont alimentés par de nombreux cours d'eau et comportent des marécages qui font que l'eau n'est pas rare sur la frange côtière; Elias Herckman, gouverneur du temps des Hollandais, disait que la Paraíba est "une des capitaineries les plus saines du Brésil par ses eaux, son air et sa fertilité"[1]. Mais plus à l'intérieur des terres, après une cinquantaine de kilomètres, on trouve des montagnes formant un plateau d'une hauteur moyenne de 600 mètres. Il s'agit du plateau de Borborema, qui empêche le passage de masses d'air humide, séparant ainsi la zone côtière de l'intérieur semi-désertique et beaucoup plus vulnérable aux aléas climatiques et aux sécheresses, parfois longues et dures. Plusieurs cours d'eau traversent aussi l'hinterland, le *sertão*, comme le

[1]Herckman, *Descrição Geral*, 39.

Rio do Peixe ou le Piancó, mais ils sont pour la plupart intermittents. Il n'existe, dans ces régions, que deux saisons: l'été, chaud et sec, de juillet à décembre, et l'hiver, humide, le reste de l'année. Toutefois, lorsqu'il ne pleut pas pendant cette saison, l'hiver disparaît et laisse place à la sécheresse qui marque si souvent la vie des *sertanejos*. Ceci vaut également, à peu de choses près, pour les régions voisines, les actuels États du Pernambouc, du Rio Grande do Norte et d'Alagoas. En fait, ces quatre États, ou ces quatre capitaineries de l'époque coloniale —Itamaracá ayant été incorporée au Pernambouc et Alagoas démembré de celui-ci— ont en commun plus que leurs caractéristiques physiques: une histoire et un peuplement semblables entre eux, mais différents de ceux du reste du Nordeste, Sergipe et Bahia au sud, Ceará, Maranhão au nord et Piauí vers l'intérieur.

La région qui va de l'embouchure du fleuve São Francisco au sud, jusqu'au nord du Rio Grande do Norte, de par son éloignement de Bahia, eut une histoire commune en dehors de l'occupation hollandaise. Sa colonisation, commencée à Olinda, centre géographique, économique et politique régional, s'étendit par vagues successives, toujours par la côte, selon l'installation de nouveaux moulins à sucre, puis avec l'expansion de l'élevage, jusqu'à Paraíba (1586) et à Natal (1597) vers le nord, et Penedo vers le sud. Après la Restauration, Itamaracá, Paraíba et Rio Grande furent incorporées au Pernambouc. Dans les années 1660 Itamaracá est rendue à son donataire, les capitaineries plus au nord recouvrent leur indépendance vis-à-vis de la voisine du sud et relèvent alors directement de Bahia ou de Lisbonne. Toutefois, les dégâts causés par la période d'occupation hollandaise font que dans la période *post bellum* les capitaineries du nord sont marquées par une subordination économique à Recife. En 1676, la création de l'évêché du Pernambouc —le premier évêque, D. Estêvão Brioso de Figueiredo y arrive en avril 1678— avec son siège à Olinda, lie encore plus leurs habitants. Ce nouvel évêché est composé des territoires entre les fleuves São Francisco et Parnaíba, peu connus dans leur ensemble jusqu'à une date avancée du dix-huitième siècle. En 1701, l'évêque du Pernambouc décrit l'immensité de son évêché: "seules 60 lieues entre l'orient et le ponant ont quelques habitants blancs. Les autres terres n'ont pas encore été découvertes et sont habitées par des nations d'indiens barbares, aussi nombreuses que les feuilles des arbres"[2].

[2]Le texte en portugais dit 600 lieues, mais ce chiffre est invraisemblable, étant donné qu'il mènerait les frontières de l'évêché non loin de la Bolivie. *Visita que o bispo de Pernamb^{o} [...] D. Fr. Francisco de Lima fez ad Sacra Limina Apostolorum*, ASV, Congr. Concilio, Relat. Diœc., 596 (Olinden).

Le Brésil colonial n'a jamais été un ensemble homogène. Malgré les échanges qu'il pouvait y avoir entre les différentes régions, la colonie portugaise était formée de plusieurs îlots qui communiquaient davantage avec la métropole qu'avec Bahia, capitale administrative de l'État du Brésil. L'Amérique portugaise fut, pour une grande partie de l'époque moderne, partagée entre l'État du Brésil et celui du Maranhão, formé des terres entre le fleuve Parnaíba au sud et les territoires français en Guyane au nord. L'évêché nouvellement créé débordait toutefois le groupement des capitaineries sucrières sous influence pernamboucaine, incluant aussi le Ceará et pendant un certain temps, une partie du Piauí, régions d'occupation plus tardive et dont l'exploitation économique se fit différemment du noyau dur de l'évêché.

L'histoire de la population de ces régions est aussi la même: depuis le début de l'expansion pernamboucaine, les personnes s'établirent un peu plus au nord ou au sud, sans pour autant perdre contact avec leurs parents, sœurs, frères ou cousins, quand il ne s'agissait pas de Portugais de première génération, restés à Olinda et dans ses environs. Diverses branches d'une même famille se retrouvèrent éparpillées dans toute la région: les Albuquerque, les Barros, les Cavalcanti se sont établis autant au Pernambouc qu'à Paraíba ou au Rio Grande.

Cette expansion se fit au détriment des Indiens. La population autochtone fut réduite en esclavage ou rassemblée en plusieurs villages (*aldeias*) administrés par des missionnaires —jésuites, franciscains, carmes, etc.— ou par des prêtres séculiers. Cette conquête ne se fit pas sans difficultés et fut plus rude au nord. Dès les années 1560 les Indiens du sud du Pernambouc sont soumis et la production sucrière s'y installe rapidement, alors qu'au nord ce ne fut possible qu'une génération plus tard. Toutefois, la résistance féroce des Cariris, acculés au *sertão* par les Portugais, perpétua un certain état d'insécurité jusqu'aux premières décennies du dix-huitième siècle.

Établissement de la production sucrière

PERNAMBOUC ET ITAMARACÁ

Le système d'exploitation mis en place au Brésil par les Portugais a beaucoup varié, en fonction des changements conjoncturels du marché, des intérêts de la Couronne et du contexte local. Les factoreries, premier essai d'utilisation des ressources locales, surtout le bois brésil, furent installées par des commerçants qui affermaient à la Couronne le droit de transporter ce bois, à condition de fonder des fortins et d'exploiter le littoral. Cette

entreprise dépendait du troc avec les Indiens, qui coupaient et transportaient le bois de teinture jusqu'aux factoreries portugaises, contre des outils en métal et d'autres marchandises.

Ignorant le traité de Tordesillas (1494) qui partageait les nouvelles terres à découvrir entre les rois du Portugal et d'Espagne, des marchands normands et bretons firent des incursions régulières dans les territoires nominalement portugais, en commerçant avec les Indiens, dans la plupart des cas, directement depuis leurs navires. Cette concurrence française mettant en péril l'hégémonie portugaise et faisant baisser le prix du bois brésil, en 1516 D. Manoel I envoie le capitaine Cristóvão Jacques à la tête de la première patrouille le long des côtes brésiliennes. C'est lors de cette entreprise qu'est fondée la factorerie du Pernambouc, au lieu-dit des *Marcos*, référence aux bornes que les Portugais utilisaient pour marquer les lieux par lesquels ils passaient, et que l'on fait les premiers essais de culture de canne à sucre au Brésil. La date exacte de son implantation n'est toutefois pas connue, mais des indices existent à partir de 1516, quand la *Casa da Índia* ordonne l'envoi d'un technicien sucrier avec tout le matériel nécessaire à la construction d'un *engenho* (moulin à sucre). En 1519, le sucre brésilien était coté au marché anversois et en 1526 les douanes de Lisbonne recevaient du sucre du Nordeste. Cette même année, Cristóvão Jacques, lors d'une deuxième expédition, fonde une autre factorerie et un petit moulin à sucre sur l'île d'Itamaracá, mais en 1530 ce moulin à sucre est détruit par les Français. Avant cette date, la production sucrière brésilienne était insignifiante et ce n'est qu'avec l'instauration des capitaineries héréditaires qu'elle s'établit sur des bases solides[3].

Le manque d'occupation effective des nouvelles terres favorise la présence continuelle d'étrangers sur les côtes et la contestation, surtout française, de la légitimité portugaise au Brésil. Le pouvoir royal change donc de politique, mais, sans capitaux suffisants pour s'occuper lui-même de la colonisation, il crée, en 1534, les capitaineries héréditaires. Ce système était fondé sur la concession de pouvoirs publics et d'une partie significative des attributions gouvernementales à des particuliers. Économiquement, il s'insérait dans le mouvement d'expansion du capitalisme commercial, car les donataires devaient agir en tant que représentants politiques et administratifs de la Couronne, tout en garantissant l'exploitation du bois brésil et d'autres richesses éventuelles, ainsi que l'implantation d'une agri-

[3]Schwartz, *Segredos Internos*, 31.

culture d'exportation, dans le respect des intérêts commerciaux du souverain portugais[4].

Pero Lopes de Sousa reçoit la capitainerie d'Itamaracá, peut-être en récompense de sa reconquête, faite en 1532, aux dépens de la centaine de Français qui s'y étaient établis sous le commandement du seigneur de la Motte[5], et Duarte Coelho celle de Pernambouc, qu'il nomme *Nova Lusitânia*. Celle-ci aussi avait été prise par les Français, qui la perdirent une première fois en 1532, puis définitivement en 1535, à l'arrivée du capitaine donataire. Duarte Coelho y fonda la *vila* d'Igarassú, mais peu de temps après il déménagea son centre administratif vers une nouvelle *vila*, celle d'Olinda. Des capitaineries du nord et du nord-est du Brésil, seule celle de Duarte Coelho perdura. Ce succès est dû à la fermeté du donataire, qui s'y installa avec sa famille, et à l'ambiguïté des relations entretenues avec les Indiens: esclavage et alliance, illustrée par l'union de plusieurs Portugais avec des Indiennes, dont celle de Jerônimo de Albuquerque, beau-frère du capitaine donataire, avec l'indienne Arco Verde, 'princesse' Tabajara, dont sont issues les plus grandes lignées du Pernambouc.

L'essor des moulins à sucre dans les deux capitaineries fut facilité par la grande sécheresse qui ruina les territoires plus au nord, amenant un grand nombre d'Indiens à la captivité en échange de nourriture dans les établissements portugais. Cette situation ne dura pas longtemps, et en 1548 ils se révoltèrent contre les blancs à cause des mauvais traitements. La proximité du Pernambouc, la destruction des plantations et l'incurie du donataire eurent raison de la capitainerie d'Itamaracá, qui se retrouva dépendante de sa puissante voisine, sans perdre, néanmoins, son autonomie nominale. Cette révolte n'empêcha pas la main-d'œuvre indienne d'être un des principaux moteurs de la culture sucrière pendant une bonne partie de la période coloniale.

En 1550, Duarte Coelho informe le roi du bon fonctionnement des cinq moulins à sucre de ses domaines et en 1555 il lui fait part des déboires des deux ou trois existant à Itamaracá[6]. Rassurés par l'installation de ce premier centre producteur, et grâce à l'aide militaire qui leur est apportée pour expulser les Indiens ou les enfermer dans des *aldeias* —utilisées comme centres de catéchèse et aussi comme réserves de main-d'œuvre— les Portugais commencent à développer le domaine cultivable. Au début des années 1560 des moulins à sucre sont installés un peu au nord de la capitai-

[4]Wehling et Wehling, *Formação do Brasil colonial*, 67.
[5]Almeida, *História da Paraíba*, vol. 1, 42.
[6]Costa, *Anais Pernambucanos*, vol. 1, 317.

nerie d'Itamaracá, dans une région auparavant occupée par des Indiens insoumis. Cet établissement se développe rapidement, car en 1568 l'évêque du Brésil D. Antônio Barreiros donne le statut de paroisse à la *vila* de Goiana[7]. En 1612, Itamaracá —dont Goiana est à l'époque le chef-lieu— possède dix moulins à sucre (vingt en 1630) et exploite encore le bois brésil. À l'arrivée des Hollandais, plus de 500 habitants blancs sont rattachés à deux seules paroisses; celle de Goiana, et celle de la *vila* de Conceição, sur l'île[8].

L'expansion vers le sud du Pernambouc se fait progressivement mais rapidement. En 1566, après la conquête de la région du Cabo de Santo Agostinho, le nouveau donataire Duarte Coelho de Albuquerque, en compagnie du vieux Jerônimo de Albuquerque, part en expédition pour expulser les Indiens des régions plus au sud. Chassés vers l'intérieur, ils n'inquiètent plus les Portugais qui y installent des moulins à sucre. La paroisse de São Miguel de Ipojuca est créée en 1595 et celle de Serinhaém avant 1612. En 1630, Ipojuca compte treize ou quatorze moulins à sucre et près de 600 habitants mais, malgré son importance, elle ne gagnera le titre de *vila* qu'en 1861[9]. En 1627, Serinhaém est déjà une *vila* et en 1630 elle possède douze ou treize *engenhos*, et compte, parmi ses 500 habitants "plusieurs Albuquerque, qui se jugent grands gentilshommes, mais sont en réalité pauvres et indigents"[10]. Au début du dix-septième siècle, l'influence pernamboucaine atteint la rive nord du fleuve São Francisco, mais cette région, qui s'étend jusqu'aux environs de Serinhaém, est peu propice à la culture de la canne. Malgré quelques moulins à sucre, c'est principalement l'élevage, la culture du tabac, du manioc, et d'autres produits de première nécessité qui occupent ses quelques habitants, qui produisent des aliments pour la zone de monoculture sucrière. En 1630, entre le São Francisco et le bourg de Una, au sud de Serinhaém, il n'y a que "500 ou 600 hommes, presque tous des *mamelucos* et très méchants"[11].

Plus au nord, l'importance de la production amena la création d'un port à Recife, plus commode pour l'embarquement des caisses de sucre,

[7]*Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*, vol. XVIII, 126.

[8]Moreno, *Livro que dá razão do Estado do Brasil*, 193-198; et Verdonck, *Memória oferecida ao Senhor Presidente*, 623-624.

[9]Verdonck, *Memória oferecida ao Senhor Presidente*, 616; et *Enciclopédia dos Municípios*, 137. Comme nous verrons, la création de *vilas*, villes, et même de paroisses et d'évêchés ne dépendait pas, dans l'Amérique portugaise, de l'importance de leur population ou de leur économie, mais de leur intérêt stratégique.

[10]Verdonck, *Memória oferecida ao Senhor Presidente*, 616.

[11]Mameluco = métis de blanc avec indien. Verdonck, *Memória oferecida ao Senhor Presidente*, 615.

mais l'orgueil de la famille du donataire et des autres habitants d'Olinda, ne permit pas que le centre administratif de la capitainerie y déménage. L'expansion se fit aussi vers l'intérieur immédiat, le long des vallées fertiles du Capibaribe et du Beberibe, en fait, les régions les plus opulentes et peuplées de la capitainerie. En 1612, le Pernambouc comptait onze paroisses et 99 moulins à sucre, et à l'arrivée des Hollandais il était, avec 150 *engenhos*, le plus gros producteur de sucre de l'Amérique portugaise[12].

La conquête et l'occupation du Pernambouc et des capitaineries adjacentes par les Hollandais, entre 1630/1634 et 1645/1654, n'ont bouleversé l'ordre social qu'à court terme. S'il y eut mouvements de population —migration de Portugais fidèles à la Couronne vers le sud, abandon de certains endroits par toute la population pendant des périodes variables, et destruction des moyens de production—, ces phénomènes ne furent pas généraux. Par ailleurs, comme l'a montré Evaldo Cabral de Mello, pendant les deux phases du conflit —la conquête hollandaise et la reconquête portugaise— les moulins n'ont pas tous cessé de tourner (excepté au cours de l'année 1646, période de nombreuses destructions), et ce sont les capitaux locaux de la production sucrière qui subventionnèrent la Restauration[13]. Certes, les moulins à sucre de la région changèrent de main avec l'occupation. La plupart, abandonnés par leurs propriétaires et confisqués par la Compagnie des Indes Occidentales, furent vendus ou loués à des Hollandais, des juifs ou des Portugais fidèles au nouveau pouvoir. Mais il faut relativiser: l'élite de l'aristocratie sucrière du Pernambouc et des capitaineries attenantes n'était pas stable auparavant, et les moulins à sucre ont souvent changé de main sans que les Hollandais y fussent pour quelque chose. Cela dit, en 1645, avec le début de la révolte, beaucoup de propriétaires retirés à Bahia en 1630, rentrent au Pernambouc, à Itamaracá ou à Paraíba et reprennent possession de leurs terres; en 1654 les moulins à sucre sans propriétaires sont rares. Par contre, l'ordre économique est durablement touché par l'interlude batave. La reddition et la fin de l'état d'urgence en 1654 n'ont pas, comme ont pu l'espérer les Pernamboucains, aboli les impôts extraordinaires levés pendant la guerre, quels qu'aient été les efforts financiers et humains consentis pendant les combats. Le moratoire accordé aux capitaineries du nord, en raison de leurs terribles dommages, alourdit encore la contribution de la zone la moins touchée. Les efforts de reconstruction, les lourdes contributions au paiement de la dot de la reine d'Angle-

[12]Verdonck, *Memória oferecida ao Senhor Presidente*, 616; Bethell, *Colonial Brazil*, 72; et Schwartz, *Segredos internos*, 148.
[13]Cabral de Mello, *Olinda Restaurada*.

terre et à la paix avec la Hollande (1662), la concurrence des plantations de canne créées dans les Caraïbes et la baisse du prix du sucre, font que, malgré l'équilibre retrouvé après quelques années, les splendeurs du passé resteront un souvenir[14].

PARAÍBA ET RIO GRANDE DO NORTE

L'occupation des terres plus au nord est plus difficile qu'au Pernambouc. Pendant la première moitié du seizième siècle, toute tentative d'installation dans la capitainerie attribuée au fameux chroniqueur João de Barros et à son associé Aires da Cunha échoue, la capitainerie étant finalement abandonnée par ses donataires[15].

Après quelques années, au regard de l'échec de la plupart des capitaineries mais du succès de l'acclimatation de la canne sur les terres brésiliennes, la Couronne reprend le commandement de la colonisation avec l'installation d'un gouvernement général à Bahia en 1549. Comme le démontre H.B. Johnson, il était dans l'habitude des gouvernements portugais et espagnol de laisser la prise de possession de nouvelles terres et l'établissement du système de production à des particuliers. Une fois la voie ouverte, la bureaucratie royale s'appropriait l'entreprise[16]. Le gouvernement général s'est installé à la suite des capitaineries héréditaires, sans les abolir ni dédaigner l'appui des particuliers. La capitainerie de Duarte Coelho reste dans sa famille jusqu'à la défaite hollandaise et celle d'Itamaracá entre les mains des héritiers du premier donataire jusqu'au dix—huitième siècle, quand elle est achetée par le roi D. João V. Le nouveau système avait pour but de soutenir les capitaines dans l'entreprise de conquête face aux Indiens —principaux responsables de l'échec du système privé—, d'établir une politique cohérente vis-à-vis de ceux-ci, de centraliser la levée des impôts et de surveiller la côte pour diminuer le nombre d'incursions étrangères.

La conquête des territoires au-delà d'Itamaracá, limite nord de la présence portugaise au Brésil jusqu'aux années 1570, se fonde sur cette logique. Le roi D. Sebastião ordonne à Luís de Brito, gouverneur des capitaineries du nord —entre 1572 et 1578 le gouvernement du Brésil fut partagé entre Bahia et Rio de Janeiro—, d'organiser une expédition pour installer

[14]Cabral de Mello, *Olinda restaurada*, 57, 275 et 158-164. Le mariage de Dona Catarina de Bragança, sœur d'Afonso VI, et de Charles II d'Angleterre, coûta au monde portugais deux millions de *cruzados* et les places de Bombaim et de Tanger.

[15]Almeida Prado, *A Conquista da Paraíba*, 66.

[16]H.B. Johnson, "Portuguese settlement, 1500-1580", dans: Bethell, *Colonial Brazil*, 20-21.

une ville fortifiée dans la région du fleuve Paraíba, de pacifier les Indiens qui avaient attaqué et tué presque tous les habitants de Tracunhaém, l'un des seuls *engenhos* d'Itamaracá, et d'expulser les Français. En 1574, le bailli (*ouvidor geral*) Fernão da Silva, commandant d'une première expédition prend possession de la capitainerie au nom du roi, mais les Indiens le chassent facilement. En 1579, le riche commerçant Frutuoso Barbosa obtient du vieux Cardinal-Roi D. Henrique le poste de gouverneur de la capitainerie —qu'il devait conquérir avec ses propres moyens— pour une durée de dix ans, mais ce n'est qu'en 1582, deux ans après que le roi espagnol a ceint la couronne portugaise, qu'il part d'Olinda à la conquête de sa capitainerie. En arrivant à Paraíba avec ses troupes, il affronte les Français et leurs alliés Potiguares, qui le mettent en déroute sans difficulté. Les Indiens, renforcés par les continuelles défaites portugaises, recommencent à attaquer les établissements continentaux d'Itamaracá, repoussant les habitants de la capitainerie à la seule île. Les Pernamboucains demandent alors secours à Bahia, et en mars 1584 le gouverneur général leur envoie une nouvelle expédition, commandée par le juge suprême Martim Leitão et composée presque uniquement de vaisseaux castillans. Arrivant à Paraíba, ils surprennent six navires français à sec pour des réparations. Les Français prennent la fuite et un fortin, bâti sur la rive nord du Paraíba, est inauguré le 1er mai et laissé au commandement conjoint de l'Espagnol Castejón et de Frutuoso Barbosa. Après les sièges successifs menés par les Potiguares, leurs alliés Français et Tabajaras, et malgré quelques expéditions de secours, l'établissement est abandonné vers le milieu de 1585. Le lieu où il fut construit garde encore aujourd'hui le nom de *Forte Velho*. Peu de temps après, le jeu d'alliance se renverse et le chef Tabajara Piragibe envoie des émissaires à Olinda pour demander de l'aide contre les Potiguares, installés sur la rive nord du Paraíba. Martim Leitão charge João Tavares, notaire de la Chambre municipale et juge des orphelins, de parlementer avec le cacique. Ironiquement, c'est cette cinquième expédition, la plus modeste de toutes —vingt Portugais et les deux émissaires indiens—, qui va réussir à fonder un établissement durable à Paraíba. Le 5 août 1585 João Tavares descend à terre pour choisir le site de la ville fortifiée. Selon les instructions reçues, il opte pour une colline sur le Sanhauá, un bras du Paraíba, mais la ville n'est effectivement fondée que le 4 novembre de la même année, prenant le nom de Nossa Senhora das Neves. Martim Leitão, arrivé sur place en octobre —accompagné de deux jésuites, quelques soldats et des colons— approuve le site choisi par son préposé et commande la construction d'un fort au pied de la colline. Pendant la première année, la ville est l'objet de peu d'attention, car il est plus important d'écraser les

Indiens et de déloger les éventuels Français qui s'y aventurent. Plusieurs expéditions, sous le commandement direct de Martim Leitão ou d'Ambrósio Fernandes Brandão, l'auteur des *Diálogos das Grandezas do Brasil* et futur propriétaire de trois moulins à sucre dans la région, sont organisées dans ce sens. Leitão rentre ensuite à Olinda, laissant João Tavares à la tête du fort et de la capitainerie.

Les révoltes constantes des Indiens et leurs attaques contre les établissements portugais donnèrent lieu à de nombreuses campagnes punitives vers le nord et vers l'est de la nouvelle capitainerie. Ces expéditions sanglantes, n'épargnant ni femmes ni enfants, instaurèrent une paix relative au tournant du siècle. C'est à cette époque, et dans la suite logique de l'expansion, qu'est fondée la capitainerie du Rio Grande do Norte, avec la ville de Natal et le fort des Rois Mages. À la fin de l'année 1597, une flotte de neuf vaisseaux envoyée par Bahia à la conquête de nouveaux territoires, recrute en route, à Olinda et à Paraíba, des compagnies de soldats, des prêtres et des ingénieurs. L'armada trouve sept navires français à l'endroit choisi pour la fondation de la nouvelle ville, mais ces derniers prennent la fuite sans engager le combat. Les Portugais choisissent de ne pas les poursuivre, préférant trouver un lieu sûr pour jeter l'ancre aux premiers jours de 1598. Le six janvier commence la construction du fort des Rois Mages[17].

La capitainerie de Paraíba

Fondée sous le nom de Nossa Senhora das Neves, la capitale de la Paraíba devient, au cours du gouvernement de Frutuoso Barbosa (1588–1591), Filipéia de Nossa Senhora das Neves, en honneur du roi Philippe I (II d'Espagne), nom qu'elle conserve jusqu'à la conquête hollandaise et sa nouvelle dénomination: Frederica ou Frederikstad. Après la Restauration elle retrouve son ancien nom, sans, bien sûr, la référence au roi espagnol, mais elle est désormais plus communément appelée Paraíba, jusqu'en 1930, lorsqu'elle prend le nom de João Pessoa[18]. Filipéia eut directement le statut de ville, sans passer par la catégorie de *vila*, à l'instar de plusieurs fondations coloniales. Comme Salvador et Rio de Janeiro plus tôt, ou Natal et São Luís do Maranhão plus tard, Filipéia fut fondée sur ordre du roi comme tête de capitainerie royale, sans que le nombre d'habitants détermine la nomenclature de l'établissement.

[17] Almeida, *História da Paraíba*, vol. 1, 123–126.
[18] Almeida Prado, *A conquista da Paraíba*, 67 sq. (cet ouvrage comporte, toutefois, beaucoup d'imprécisions); et surtout Almeida, *História da Paraíba*, vol I, 61–95. Voir la carte 3, 230.

Économiquement, la Paraíba se développe rapidement. En 1587, à peine deux ans après sa fondation, João Tavares crée le moulin à sucre de Tiberi, le premier de la capitainerie, mais l'occupation effective du territoire ne commence qu'après des expéditions punitives contre les Tabajaras révoltés et les Potiguares insoumis. Un fortin fut d'ailleurs construit à côté de l'*engenho*. C'est alors que quelques habitants blancs s'installent dans la vallée du Paraíba, dont Duarte Gomes da Silveira, compagnon d'armes de Martim Leitão contre les Indiens, qui fonde en 1595 le moulin à sucre Salvador, connu plus tard comme Nossa Senhora da Ajuda ou engenho Velho. Une dizaine d'années plus tard, Ambrósio Fernandes Brandão, qui possédait déjà dans la région l'engenho do Meio, en installe un deuxième, Inhobim, non loin de celui de Duarte Gomes[19]. Autour de 1590, João Nunes, l'un des bailleurs de fonds de la conquête de la Paraíba, nouveau-chrétien comme Brandão, reçoit des concessions dans la région et y construit deux moulins à sucre. Emprisonné par l'Inquisition à Bahia en 1592, il n'habita jamais ses terres de Paraíba, contrairement à son frère Diogo Nunes Correia, propriétaire de deux moulins à sucre dans la région.

Selon le rapport du capitaine Diogo de Campos Moreno, daté de 1612, Paraíba "abonde en toutes choses que le Brésil produit", mais sa principale richesse est le sucre, fabriqué par ses douze *engenhos*. D'autres étaient en construction. La capitainerie comptait alors plus de 700 habitants blancs éparpillés dans la campagne, "qui avec leurs esclaves et leurs familles font grand nombre de gens", et quatre-vingt *vizinhos*, ou chefs de maisonnée, en ville. Contrairement à l'Olinda *ante bellum*, lieu de résidence privilégié des principales figures de la capitainerie, Paraíba n'a été, même avant 1634, et malgré son statut de ville, que le siège de l'administration civile et religieuse, "les notables habitant à l'extérieur, dans les champs, à trois ou quatre lieues de la ville"[20]. Toutefois, comme l'Olinda *post bellum*, la ville de Paraíba fut l'endroit où l'aristocratie locale montrait son pouvoir, dans les réunions de la Chambre municipale et par l'existence d'une *Santa Casa da Misericórdia* locale —"les piliers jumeaux de la société coloniale"—, la dernière fondée autour de 1590 par Duarte Gomes da Silveira, grand bienfaiteur de la ville[21].

[19]Seixas, *Santa Casa da Misericórdia da Paraíba*, 80; Brandão, *Diálogos das Grandezas do Brasil*, 34.
[20]Verdonck, *Memória oferecida ao Senhor Presidente*, 625.
[21]Seixas, *Santa Casa da Misericórdia da Paraíba*, 51; et Boxer, *O Império Marítimo Português*, 267. Les *Misericórdias* étaient des hospices crées et maintenus par des particuliers (les membres de la *Misericórdia*), mais qui profitaient à toute la population. Voir plus loin 38-39.

Elias Herckman, gouverneur hollandais de la Paraíba entre 1636 et 1639, se joint à Campos Moreno pour louer la fertilité de la capitainerie. Il le fait en indiquant parfois les lieux où ces plantes s'adaptaient le mieux[22]. C'est ainsi que l'on sait que la zone sucrière se limitait au delta du Paraíba et à ses petits affluents (Rio do Meio, Tiberi, etc.), les zones plus au sud, autour du Gramame, étant impropres à la plantation de la canne et celles plus au nord ayant été abandonnées, à cause du manque de fonds des maîtres que s'y étaient installés. Dans les régions alentour des zones sucrières, de nombreux planteurs s'adonnaient à la culture du manioc, aliment de base de la population, du maïs, du riz, d'arbres fruitiers, des haricots et d'autres 'fruits de la terre' et faisaient aussi de l'élevage bovin. L'exploitation du bois brésil était la plus rentable, mais l'on ramassait aussi de la pomme de terre, "semblables par leur forme et par leur taille aux navets de chez nous, mais plus sèches et plus savoureuses", et plusieurs fruits que Herckman décrit l'eau à la bouche.

La main-d'œuvre utilisée dans la culture et la transformation de la canne était en grande partie indienne, en provenance des réserves du mont de Copaoba, limite occidentale de la présence d'hommes blancs. En 1611, le gouverneur général du Brésil, à la demande "de la Chambre et du peuple de cette terre" et de leur gouverneur, donne l'autorisation de faire venir des Indiens de Copaoba vers les zones de production, "avec l'aide de truchements et des promesses de paix". À l'époque de Campos Moreno, la capitainerie comptait huit villages d'Indiens[23], dirigés par des religieux.

Le petit nombre d'*engenhos* semble avoir donné une plus grande stabilité de la propriété à Paraíba qu'au Pernambouc. D'après un rapport de 1623 nommant les propriétaires des dix-huit moulins à sucre existants, on retrouve Ambrósio Fernandes Brandão, à la tête de trois et Duarte Gomes da Silveira, de deux[24]. En 1630, à l'arrivée des Hollandais au Nordeste, la capitainerie comptait, selon Verdonck, dix-huit ou dix-neuf unités de production, ce qui aurait pu donner l'idée d'une stagnation de la production, s'il n'avait précisé que ces *engenhos* produisaient en tout 150.000 arrobes de "très bon sucre", soit plus du double des 68.979 arrobes du rapport de 1623.

[22]Herckman, *Descrição Geral*, 51-52 et 61-66.
[23]Moreno, *Livro que dá razão do Estado do Brasil*, 199-204 et 209.
[24]Brandão était alors le plus gros producteur avec 13.586 arrobes de sucre, suivi de loin par Gomes da Silveira, avec 7.618 arrobes. La production totale de la capitainerie était de 68.979 arrobes de sucre, plus 16.018 de mélasse. Gonsalves de Mello, "Uma relação dos engenhos", 36.

La conquête de la Paraíba par les Hollandais (1634) ne fit pas beaucoup de dégâts; les trois attaques, y compris la décisive, à Noël, furent menées en dehors de la zone de production, entre l'embouchure du Paraíba et la cité. Après la prise de la ville, les envahisseurs se sont acquis la population locale en lui proposant une charte très avantageuse. Ce texte, plus souple que celui régissant la situation au Pernambouc, assurait amnistie, liberté de conscience et de culte, maintien du régime de propriété, protection des biens et observation des lois portugaises lors de conflits entre les naturels du pays. Malgré les inévitables transformations causées par la conquête, la propriété des moulins à sucre changea peu de mains. Selon le rapport de Herckman (1639), des dix-neuf *engenhos* alors existants (dont deux hors d'usage), sept avaient été abandonnés par leurs propriétaires lors de l'invasion. Chiffre à relativiser, car ils étaient entre les mains de quatre maîtres de moulin à sucre, les héritiers d'Ambrósio Fernandes Brandão (trois), décédé certainement peu de temps auparavant, Manoel Pires Correa (deux), Domingos Carneiro et Manoel Quaresma Carneiro. Ces sept *engenhos*, confisqués par la Compagnie des Indes Occidentales furent ensuite vendus à des Hollandais. La plupart des autres se trouvaient sous le contrôle des personnes nommées déjà dans le rapport de 1623, comme Duarte Gomes da Silveira, les frères Cadena, João de Souto, Antônio Pinto de Mendonça, Francisco Álvares (da Silveira). Un nouveau nom apparaît toutefois: Jorge Homem Pinto; donné par Herckman comme le propriétaire de deux *engenhos* en 1634, il en possède un de plus en 1639, qu'il racheta à un Hollandais, et en 1642 il est propriétaire de neuf, certainement achetés à d'autres Hollandais, qui en général se sont peu adaptés à l'agriculture telle qu'elle était pratiquée au Brésil[25].

C'est la guerre pour l'expulsion des Hollandais qui va réellement bouleverser la situation à Paraíba. En 1645 les envahisseurs se trouvent très vite acculés à la ville et aux places fortes de l'embouchure du fleuve, dont la forteresse de Sainte Catherine (Cabedelo), d'où ils résistent jusqu'en 1654, pendant que le reste de la capitainerie est abandonné par ses habitants, comme Itamaracá et Rio Grande. En effet, à l'arrivée de renforts bataves à la mi 1646, les chefs de la Restauration commandent l'évacuation de la population des capitaineries au nord du Pernambouc vers les régions plus au sud. Dans leur retraite, les Luso-brésiliens brûlent la plupart des moulins à sucre et ceux qui restent sont dépouillés de leurs outils de transformation de la canne par les Bataves. En septembre 1646, un planteur hol-

[25]Herckman, *Descrição Geral*, 46–59; Gonsalves de Mello, "Uma relação dos engenhos"; Id., *Gente da Nação*, 236.

landais de la Paraíba rapporte au Haut Conseil de Recife ce qu'il vit en route: des maisons encore debout, mais des moulins brûlés; des animaux abandonnés, seuls signes de vie au milieu de la désolation générale; des arbres fruitiers arrachés[26]. À l'expulsion définitive des envahisseurs, en 1654, la situation de la région est calamiteuse.

Le tribut à payer par la population des capitaineries du nord est donc beaucoup plus lourd que celui des Pernamboucains. Ils doivent tout recommencer à zéro; rebâtir des maisons et des unités de production, traiter les champs laissés en friche et replanter les plants arrachés ou brûlés. Les débuts sont difficiles et l'on n'arrivera plus jamais —moins encore qu'au Pernambouc— à la situation de prospérité *ante bellum*. En 1655 João Fernandes Vieira demande l'autorisation de payer au Pernambouc sa compagnie d'infanterie basée à Paraíba, "en attendant que la Ferme Royale ait des revenus dans la capitainerie". Deux ans plus tard le problème n'est pas résolu puisque les officiers de la Chambre et le peuple de la Paraíba font une requête identique, invoquant les retards crées par la lutte contre les Hollandais. Il y a également des problèmes d'approvisionnement, car la Compagnie de commerce créée en 1649 pour la reconquête du Nordeste et gardienne du monopole de la plupart des produits de base, manque parfois à ses devoirs. Dans une autre lettre, d'août 1657, la Chambre se plaint de la taxation du sucre, rappelant "la condition misérable dans laquelle se trouvent les habitants de la capitainerie"[27].

L'effort des colons, aidé par les exemptions fiscales, fait que la situation s'améliore peu à peu. En 1658, la Couronne libère, pour une période de six années, les propriétaires de moulins à sucre et les planteurs de canne de la capitainerie du paiement de leurs dettes. Cette exemption est renouvelée à son échéance, en 1674. La condition s'améliore alors, car l'on ne sollicite plus le renouvellement de la grâce telle quelle, mais seulement que les dettes soient remboursées uniquement sur les bénéfices de la production et non sur le matériel des *engenhos*, et ce en 1683. Cette amélioration s'illustre aussi par des lettres envoyées à Lisbonne quelque temps auparavant, signifiant la fin de la reconstruction de deux unités de production, certainement laissées à l'abandon pendant que l'effort se concentrait sur d'autres *engenhos*, moins touchés par la guerre[28].

[26]Cabral de Mello, *Olinda Restaurada*, 46 et 78.

[27]AHU, Paraíba, cx. 1, docs. 38–41. La *Companhia do Brasil* avait le monopole du transport du vin, de la farine, de l'huile et de la morue, entre autres. Boxer, *The Golden Age of Brazil*, 14.

[28]AHU, Paraíba, cx. 2, docs. 117–118 et 124.

Expansion de l'élevage et conquête du sertão

La conquête des terres de l'intérieur, éloignées de la mer et pour la plupart impropres à la culture de la canne à sucre, ne commence, dans les capitaineries du nord de l'État du Brésil, qu'après la période de domination hollandaise. Elle accompagne l'extension de l'élevage bovin qui suit, pour sa part, un double trajet. Le front sud, mené presqu'uniquement par les membres de deux familles de Bahia, les Guedes de Brito et les Garcia d'Ávila, commença par suivre le cours du São Francisco. S'assurant la propriété de ces terres par l'obtention de concessions de terre par le gouvernement de Bahia, les Garcia d'Ávila de la *casa da Torre* seront les plus grands propriétaires fonciers de l'époque coloniale, avec des terres dans les *sertões* de Bahia, d'Alagoas, du Pernambouc, de la Paraíba, atteignant la zone des Cariris Velhos à Paraíba dans les années 1660, et le sud de l'actuel Piauí dans les années 1670[29]. Le deuxième front part des zones côtières du Pernambouc et de la Paraíba selon un axe Est–Ouest, en suivant les routes naturelles que sont les cours d'eau. A Paraíba, c'est le gouverneur André Vidal de Negreiros, héros de la guerre, qui inaugure en 1657 l'extension de l'élevage bovin local, limité alors aux périphéries de la zone sucrière, par une demande de terres auprès du gouverneur général du Brésil.

Aux portes des terres de Vidal de Negreiros, sur le plateau de Borborema, frontière de la zone semi-aride, s'installent, venant de Bahia, les Oliveira Ledo, sur une concession de trente lieues de long par douze de large. Celle-ci est concédée en 1665, mais le campement de Boqueirão, point de départ de l'exploration du *sertão* de la Paraíba, avait été fondé auparavant par les colons, encore sur la berge du fleuve. C'est dans cette région que l'on retrouve les capucins français installés à Olinda, dont le membre le plus illustre est le P. Martin de Nantes, auteur d'une *Relation succincte et sincère* de son passage par Boqueirão et de ses expériences avec les Indiens du *sertão*[30]. Les terres des membres de la famille Oliveira Ledo continuent vers le nord et vers l'ouest, l'expansion de l'élevage sur le territoire de la Paraíba et en 1680 ils se trouvent sur le Piranhas, au *sertão* de Piancó. Ce front, arrivé du sud, n'était toutefois pas complètement indépendant de celui venu de la côte. Malgré des débuts difficiles, quand le gouverneur de la Paraíba essaie d'empêcher l'arrivée des hommes de Bahia, les deux fronts se rejoignent finalement dans l'exploration des nouvelles terres. En

[29] Almeida, *História da Paraíba*, 19; et Wehling et Wehling, *Formação do Brasil colonial*, 119.
[30] C. Gadenne, "Martin de Nantes: prédicateur capucin, missionnaire apostolique dans le Brésil parmi les indiens appelés Cariris", *Cahiers du Brésil Contemporain*, 32 (1997) 41–58.

1682 le poste de capitaine de l'infanterie de tout le *sertão* de la Paraíba, ensuite le poste de chef de la milice (*capitão-mor*) de la frontière de Piranhas, Cariris et Piancó, est créé pour Antônio de Oliveira Ledo, pour services rendus au gouverneur de la capitainerie. La création de ce poste, correspondant en fait à celui de gouverneur régional, indique l'importance prise par le lieu[31].

Malgré un état constant de tension, où les escarmouches n'étaient pas rares, le début de l'occupation de ces nouvelles terres se fit sans trop de heurts avec les Indiens qui, peu à peu, se sont trouvés acculés aux zones les plus inhospitalières du *sertão*, à l'intérieur du Rio Grande et du Ceará, régions où les Indiens étaient encore 'barbares', soit pour avoir refusé de se soumettre à l'autorité des prêtres ou des colons, soit par manque de contact avec ceux-ci. L'avancée des blancs et les mauvais traitements firent que finalement, en 1687, une révolte de grande ampleur éclata. Celle qui resta dans l'Histoire sous le nom de 'guerre des barbares', fut un conflit de longue haleine dans lequel les troupes luso-brésiliennes méritaient —comme ce fut souvent souligné— plus le nom de barbares que les nombreuses nations indiennes qui s'unirent pour leur tenir front et qui furent le plus souvent massacrées. La lutte, organisée à partir de Bahia par le gouverneur général, amena une nouvelle composante dans les terres de la Paraíba: des troupes de paulistes, spécialistes de la chasse à l'Indien, font alors leur entrée en scène. L'action de Matias Cardoso de Almeida, et surtout de Domingos Jorge Velho, destructeur du *quilombo* des Palmares (1695), fait qu'après cinq années de guerre presque continue, les Indiens demandent un traité de paix. Ce traité, signé entre le 'roi' des Janduís et le gouverneur général le 10 avril 1692 à Bahia, reconnaissait l'indépendance de cette tribu, sous suzeraineté portugaise, et lui garantissait de grandes parcelles de terres, fait si peu commun dans l'histoire coloniale brésilienne qu'il mérite d'être souligné. Bien sûr l'accord, paraphé à Salvador, ne fut pas respecté pendant longtemps dans les *sertões*; très vite les terres d'élevage débordèrent sur les terres indiennes et les Paulistes recommencèrent la chasse à l'Indien[32].

En 1695, à la suite de cette pacification momentanée de la région, fut fondé par décret du gouverneur général, le campement (*arraial*) de Pira-

[31]Almeida, *História da Paraíba*, vol. 2, 23-30.
[32]Bethell, *Colonial Brazil*, 171-173; Almeida, *História da Paraíba*, vol. 2, 35-46. Sur les Paulistes et l'esclavage des Indiens, voir J.M. Monteiro, *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo: Cia. das Letras, 1999; et Alencastro, *O Trato dos Viventes*, 117-27 et 188-99.

nhas, sous le commandement de Custódio de Oliveira Ledo, frère et successeur d'Antônio de Oliveira Ledo comme chef de la milice (*capitão-mor*) du *sertão* de Piranhas et de Piancó. Cet campement, composé à ses débuts d'Indiens pacifiés et de quelques soldats, fut la base avancée de nouvelles conquêtes, confirmant ainsi l'établissement définitif du pouvoir portugais dans la région. Malgré l'apparent désordre qui régnait —qui souvent n'était pas qu'apparent—, le pouvoir royal était représenté dans le *sertão* de la Paraíba par les confirmations de concessions de terre, par la personne du *capitão-mor*, subordonné direct du capitaine général de la capitainerie, et ensuite par la création, autour de 1710, du poste de juge ordinaire de la vallée du Piancó[33].

Plus à l'ouest, dans le Piauí, région de colonisation légèrement plus ancienne, ce poste de juge ordinaire est probablement créé dès 1697, avec la prétention un peu irréelle d'établir d'emblée, dans cette région au peuplement très épars, un juge toutes les cinq lieues "avec juridiction pour enquêter et consigner dénonciations et querelles à propos des délits survenus". Ils devaient référer au juge suprême du Pernambouc ou à celui de Bahia, selon la juridiction de l'affaire[34]. Le Piauí, zone de confluence de trois grandes régions de l'Amérique portugaise et aux confins imprécis, était, au début du dix-huitième siècle, soumis à trois juridictions différentes: spirituellement il dépendait de l'évêché du Pernambouc, pour le temporel de l'*Estado* du Maranhão et juridiquement du Haut Tribunal de Bahia. Cette situation était le reflet de l'histoire de son occupation: premièrement touchée par des Paulistes venus de Bahia et engagés dans la lutte contre Palmares et les Indiens, la région fut traversée sans que des contacts se fassent avec les autorités pernamboucaines, les colons rejoignant en 1695 la route menant au Maranhão. En 1697, à la fondation par l'évêque du Pernambouc de la paroisse de Notre Dame de la Victoire, sise au village de Mocha, le Piauí n'avait pas encore de liaison directe avec le siège de son évêché, situé de l'autre côté d'une région habitée par des Indiens sauvages. Une description pour l'évêque de l'époque mentionne l'existence de 129 fermes et de 441 habitants, "entre blancs, noirs, Indiens, mulâtres et métis". La liste des personnes baptisées de la nouvelle paroisse compte, toutefois, 940 personnes, sur un territoire de 120 par 120 lieues, soit plus de 55.000 km^2. Selon Rocha Pita, la région était si abondante en pâturages et en élevages divers, qu'elle nourrissait en viande non seulement les marchés de Bahia, mais aussi ceux des mines d'or, plus au sud. C'est grâce à cela

[33]Almeida, *História da Paraíba*, 46-47 et 68.
[34]Ennes, "Os Palmares", vol I, doc. 41, 208.

qu'en 1717 Mocha est élevée au statut de *vila* et que quelques années plus tard, en 1758, D. João V érige le Piauí en capitainerie, avec Mocha comme son chef-lieu.[35]

Les rapports notifiant la fondation de la paroisse de Notre Dame de la Victoire envoyés à l'évêque du Pernambouc, décrivent aussi la dureté du cadre de vie des vachers du Piauí, description probablement valable pour tout le dix-huitième siècle et pour la majeure partie du *far-west* nordestin, du São Francisco au Ceará, en passant par le Pernambouc et la Paraíba: "Le 2 mars 1697, au marais [*brejo*] de Mocha, sertão du Piauí, en présence du vicaire et de la plus grande partie des habitants de la nouvelle paroisse de Notre Dame de la Victoire, le révérend vicaire bénit la nouvelle chapelle, dont la bâtisse sert pour la célébration temporaire des offices divins et l'administration des sacrements aux paroissiens, dans l'attente de la construction d'une nouvelle église [...] qui ne fut pas faite tout de suite à cause du manque de bois. Ladite chapelle a vingt-quatre empans de long et douze de large, est bâtie, avec la décence possible, en pisé et couverte de feuilles de palmier, car il n'existe pas de tuiles dans les parages [...]. Cette localité est ronde, de telle façon que de la nouvelle église on est à égale distance des fermes les plus lointaines, sises toutes à moins de soixante lieues; la paroisse formant une croix de l'orient au ponant et du nord au sud avec cent vingt lieues de long et de large. Elle est constituée uniquement de fermes de bétail, sans autres [groupes d'] habitants. Ces fermes, situées sur plusieurs cours d'eau, sont distantes les unes des autres, dans la plupart des cas, de deux lieues. Dans chaque ferme vit un homme avec un noir, mais dans quelques-unes on trouve d'autres noirs ou d'autres blancs, mais d'habitude il n'y a qu'un seul homme blanc. Ils vivent de l'affermage de ces fermes, où ils élèvent quatre têtes de bétail —gardant une après le paiement des tributs. À la fin du contrat, ils doivent rendre au propriétaire de la ferme le même nombre de bêtes qu'ils y trouvèrent au début, et le reste est partagé au quart. Ces hommes ne mangent que de la viande de bœuf, des produits laitiers et un peu de miel qu'ils trouvent dans les arbres. D'ordinaire la viande est mangée rôtie, car on ne trouve pas de récipient pour la cuire; ils boivent l'eau de puits et d'étangs, toujours trouble et très saumâtre, et respirent un air épais et peu sain. Voilà de quelle façon vivent ces hommes misérables, habillés de cuir et semblables à des Tapuias"[36].

[35]Ennes, "Os Palmares", doc. 48, 214-217; Rocha Pitta, *História da América Portuguesa*, 180; *Enciclopédia dos Municípios*, vol. XV, 537.
[36]Ennes, "Os Palmares", 213-17, doc. 47-48.

Les femmes, surtout noires, indiennes ou métisses, sont peu nombreuses pendant la période de conquête et c'est seulement à leur arrivée, alliée au développement de l'agriculture de subsistance, déjà existante dans les années 1720 —Rocha Pita s'y réfère[37]— et d'un artisanat, que la société du *sertão* prend une forme un tant soit peu moins rustique.

D'autres paroisses sont fondées dans les premières années du dix-huitième siècle car l'évêque D. José Fialho, qui arrive au Pernambouc en 1725, mentionne, en 1730, l'existence de quarante-cinq églises paroissiales, mais qui n'avaient pas toutes des curés[38]. Ces nouvelles paroisses devaient se trouver surtout dans les contrées du *sertão* car, comme le vérifie D. Francisco Lima lors de son arrivée à Olinda quelques années auparavant (1696), il y avait une "multitude de chrétiens habitant les *sertões*, dans de nombreuses, immenses et rentables fermes de bétail, vers lesquelles accourent tous les ans une multitude d'hommes qui n'ont pas de quoi vivre au royaume du Portugal". C'est pour cette raison qu'il érige, outre celle du Piauí, deux autres paroisses; l'une plus proche du São Francisco, nommée Rio Grande do Sul, et une autre entre les capitaineries de Paraíba et du Rio Grande do Norte, dans le lieu-dit "entre Piancó e Piranhas", probablement dans le campement fondé par Oliveira Ledo, actuelle ville de Pombal. En 1700, on compte trente-cinq paroisses dans l'évêché[39]. En 1746 la paroisse de Paraíba est divisée à nouveau, partageant alors ses fidèles avec au moins deux autres, sous l'invocation de la Reine des Anges et de saint Michel[40].

II. L'Église et ses assises dans l'évêché du Pernambouc

Les galions portugais qui sillonnaient les mers à la fin du quinzième siècle et qui jetaient l'ancre à Calicut ou à Porto Seguro, arboraient, brodée sur leurs voiles, une croix rouge, signe qu'ils représentaient le souverain portugais non en tant que roi, mais en tant que grand maître de l'ordre du Christ. Créé en 1319 pour succéder aux Templiers au Portugal, cet ordre

[37]Rocha Pitta, *História da América portuguesa*, 80.
[38]*Summa de universo statu Episcopatus Olindensis Provinciæ Pernambucensis* (Olinda, 15 juin 1730), ASV, Congr. Concilio, Relat. Diœc., 596 (Olinden).
[39]*Visita que o bispo de Pernab° [...] D. Fr. Francisco de Lima faz ad Sacra Limina Apostolarû [...] pelo seo Procurador o Dr Manoel Banha Quaresma* (7 mai 1701 [date de réception à Rome]), *loc. cit.*
[40]*Visita ad limina de D. Fr. Luís de Santa Teresa* (Olinda, 8 mai 1746), *loc. cit.*

reçut, par des bulles papales de 1455–1456, juridiction spirituelle sur "les terres, les îles et les lieux" découverts ou à découvrir par les Portugais. Depuis le temps de l'Infant D. Henrique, le commandement de l'ordre du Christ était détenu par un membre de la famille royale, et il fut formellement incorporé à la Couronne, avec les deux autres ordres militaires portugais, Santiago et Avis, par une bulle papale de décembre 1551. C'est donc avec la double qualité de rois et de "gouverneurs et administrateurs perpétuels" de l'Ordre du Christ que les souverains portugais avaient autorité sur tous les postes, charges, bénéfices et fonctions ecclésiastiques dans les territoires d'outre-mer sous leur domination. Cet ensemble de droits, de privilèges mais aussi de devoirs, dit *Padroado*, concédé à la Couronne par les papes, fit que les conquêtes portugaises se réalisèrent toujours par "l'union indissoluble de la croix et de la Couronne, protégée par les armes"[41]. Cette union renvoyait aussi au rôle mystique que se donnaient quelques rois portugais, évangélisateurs du monde, si besoin est, par les armes. C'est ainsi qu'au dix-septième siècle dans un renouveau de cette idéologie, issue du messianisme lusitanien, le P. Vieira rappela au souverain que le Portugal avait été créé par Dieu pour propager la foi chrétienne dans le monde, et qu'en même temps, son destin en dépendait, car "plus le Portugal agit ainsi, plus il sera sûr de sa préservation, mais plus il en diverge, plus incertain et dangereux sera son avenir"[42].

L'encadrement religieux de la colonie était basé sur plusieurs institutions, dont les plus proches des fidèles, car organisées par eux, étaient les confréries. Ces organisations, nombreuses et variées dans le Brésil colonial, étaient un facteur de solidarité du groupe, remédiant en même temps aux peurs communes face à la religion et aux difficultés face à la réalité sociale[43]. Si les *Misericordias* brésiliennes, fondées à la suite de celle de Lisbonne (1498), réunissaient les membres de l'oligarchie locale et avaient comme but de secourir les plus démunis, les confréries étaient plus ouvertes, même si elles tendaient à regrouper des segments spécifiques de la société, et leur action ne concernait que leurs membres et leurs familles. Ces institutions étaient très importantes pour l'entretien de la pratique religieuse, mais aussi pour leur rôle de vecteur de solidarité dans une société où l'État s'occupait peu des œuvres de bienfaisance. Cependant elles avaient peu de poids dans le contrôle et la répression des déviances religieuses des co-

[41]Boxer, *O Império Marítimo Português*, 227–228.
[42]*Apud* Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica*, 98.
[43]Boschi, *Os leigos e o poder*, 14.

lons[44]. Ces fonctions étaient ou devaient être remplies par d'autres institutions, dont l'organisation était centrée sur des ecclésiastiques et non sur les fidèles: par l'Église séculière, avec l'ordinaire et ses subordonnés, mais aussi par les institutions de réguliers. Ce n'est pas seulement dans le cadre des institutions traditionnelles que les fidèles pouvaient intervenir dans la surveillance des pratiques religieuses de leurs proches, mais aussi dans celui du tribunal du Saint-Office, qui comme nous verrons plus tard[45], avait ses propres moyens de mobiliser prêtres et laïcs.

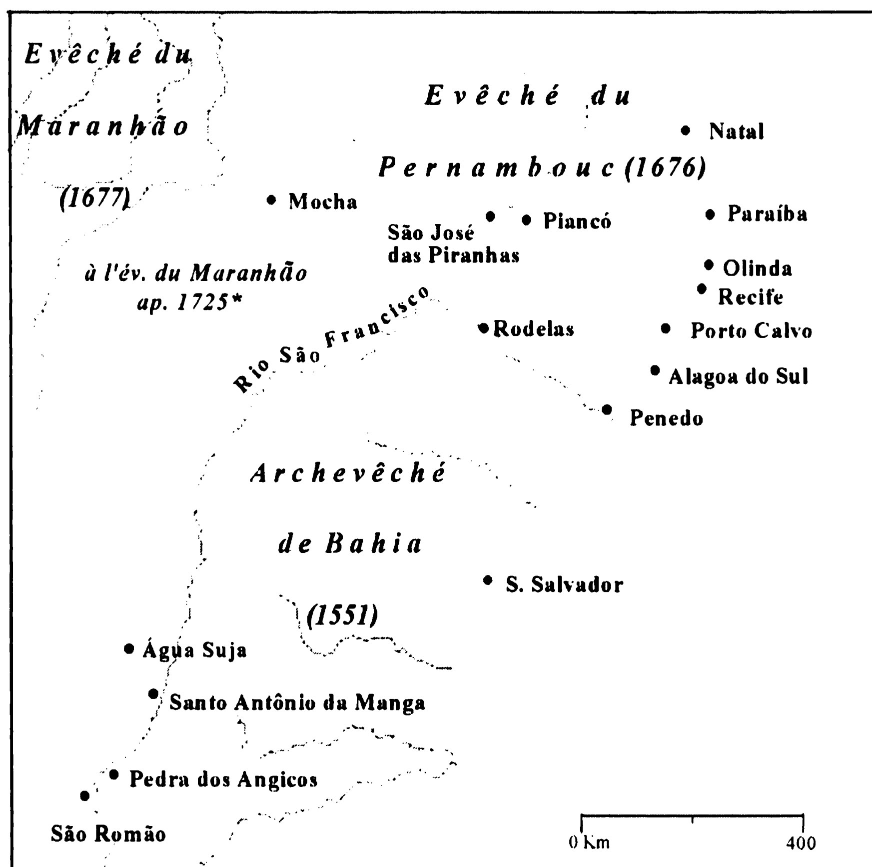
L'évêché

La création d'évêchés dans l'Amérique portugaise suit tant bien que mal l'occupation des nouveaux territoires. Effleuré par les Portugais en 1500, le Brésil reste sous l'administration immédiate du prieur de l'ordre du Christ jusqu'en 1514, date de la création de l'évêché de Funchal. Ce n'est qu'en 1551, deux années après la création du gouvernement général, que Salvador est érigée en évêché. Le roi D. Sebastião crée plus tard (1576) une administration ecclésiastique à Rio de Janeiro, à la suite de la séparation du gouvernement de l'*Estado* du Brésil en deux: Bahia au nord et Rio au sud. L'administrateur pouvait nommer les titulaires à son gré et disposer des bénéfices ecclésiastiques de la région sous sa juridiction. En 1614 un autre vicariat est créé au Pernambouc, englobant les capitaineries du nord jusqu'au Maranhão, mais il est dissous dix ans après par décret royal; les territoires qui feront partie de l'évêché du Pernambouc retournent donc sous juridiction directe de Bahia[46]. Ce n'est qu'en 1676 que les éventuels vicaires du Pernambouc, simples préposés de l'évêque de Bahia, sont définitivement remplacés par l'évêque d'Olinda, d'abord nominalement, puis effectivement à partir de mai 1678, date d'arrivée de D. Estêvão Brioso de Figueiredo, le premier prélat à occuper le poste. J'essaierai, par l'analyse des visites pastorales, d'étudier l'action de ces évêques, depuis la création de l'évêché jusqu'aux années 1740. Ces visites, symbole du pouvoir épisco-

[44]Sur les Misericórdias, voir *inter alii* A.J.R. Russel-Wood, *Fidalgos and Philantropists: the Santa Casa da Misericórdia of Bahia (1550/1755)*, Berkeley: University of California Press, 1968; Boxer, *O Império Marítimo Português*, 279–286; *Oceanos*, 35 [Misericórdias: cinco séculos](1998).

[45]Voir 130 sq.

[46]Mgr. E. de A. Veiga *Os párocos no Brasil no período colonial (1500–1822)*, Salvador: UCSal, 1977, 21–32, donne des dates différentes pour le vicariat du Pernambouc (1611–1623). En 1646, le P. Manoel Calado essaya de faire renaître le vicariat du Pernambouc, en vue d'obtenir le poste d'administrateur. AHU, Pernambuco, cx. 5, doc. 422.



CARTE 1.—*L'évêché du Pernambouc*

pal et moyen de contrôle le plus efficace du diocèse, furent aussi, souvent, le moyen par lequel l'Inquisition agit au Brésil. Ces contacts avec le Saint-Office seront étudiés plus loin; pour l'instant je m'intéresserai aux visites en tant qu'instrument de contrôle uniquement épiscopal.

—Visites pastorales: chronologie

Les visites pastorales, épiscopales ou diocésaines, sont une vieille tradition de l'Église, mais ce n'est qu'à la fin du douzième siècle que les papes commencent à rappeler aux évêques et aux archevêques leurs obligations. C'est à partir de ce moment que les visites deviennent une institution, coïncidant avec la période de la chasse aux hérétiques, contre lesquels ces tournées étaient orientées. La visite épiscopale jette les bases de l'Inquisition

médiévale, instituée dans les années 1230 pour combattre les Albigeois. L'institution des visites diocésaines perd alors un peu de son rôle, qui sera encore changé, mais d'une façon plus radicale, par le concile de Trente (1545–1563), et au Portugal et en Espagne par la création de l'Inquisition moderne. Cette dernière diminue de façon brutale les pouvoirs épiscopaux, mais le concile de Trente donne aux évêques et aux visites pastorales un nouveau rôle: celui d'intégrer la population au catholicisme de la Contre Réforme. L'évêque s'intéresse donc au contenu de la foi des fidèles avec l'exercice de la confession, ainsi qu'à la situation des églises, des confréries et de l'instruction des fidèles. L'église sera ramenée à sa fonction sacrée, la notion d'espace communautaire combattue, et les prêtres surveillés de près[47]. Malgré cela, et malgré les visites inquisitoriales dans tout le monde portugais jusqu'au milieu du dix-septième siècle, les visites épiscopales gardent un double rôle de surveillance: celle du comportement religieux des fidèles, dans des cas spécifiques, et celle de l'état de son église et de l'efficacité de ses prêtres. Au Portugal, ce n'est qu'au début du dix-septième siècle que les évêques ou les visiteurs nommés par eux commencent à parcourir les diocèses avec une grande régularité[48]. Il est difficile, aujourd'hui, de se rendre compte de l'importance de ces visites au Brésil, étant donné que les actes qui en résultèrent sont pour la plupart perdus ou en tout cas inconnus pour les diocèses du Nordeste. J.P. Paiva, dans son étude sur la sorcellerie au Portugal, montre que les visites pastorales avaient une certaine régularité, tous les 12,3 mois à 38 mois selon l'évêché (Bragance, Braga, Lamego, Coimbra ou Elvas) du début du dix-septième à la première moitié du dix-huitième siècle. Paiva montre que ces visites, faites pour enquêter sur l'existence de pécheurs publics, pénétraient très avant dans le territoire, car les visiteurs parcouraient toutes les paroisses de l'évêché et étaient responsables d'une grande variété d'accusations. Un autre exemple: dans les Minas Gerais, l'institution semble avoir bien fonctionné, accompagnant de près l'établissement des structures de l'église des Minas. La création de l'évêché de Mariana (1745) augmentera l'efficacité des visites[49].

Comment cela se passait-il dans l'évêché du Pernambouc? La documentation inquisitoriale montre l'existence de quelques visites préalables à la création de l'évêché, comme celles de 1592, 1599 et 1600, les deux dernières faites par le vicaire de saint Pierre-Martyr d'Olinda, apparemment

[47]*Apud* Figueiredo, *Barrocas famílias*, 43-44.
[48]Paiva, *Bruxaria e superstição*, 205.
[49]Figueiredo, *Barrocas famílias*, 48.

de sa propre initiative. L'évêque de Bahia est lui-même en visite au Pernambouc en 1595 et en 1608 et un des administrateurs de l'éphémère administration ecclésiastique, Daniel do Lago, fait de même en janvier 1621. En 1660, quelques années après la défaite finale des Hollandais, c'est le tour du vicaire général du Pernambouc Antônio Velho da Gama de visiter la région au nom du siège vacant de Bahia[50].

D. Estêvão Brioso de Figueiredo (1678-1683), le premier évêque d'Olinda, fait au moins une visite pastorale, en 1679, mais se limite a parcourir les territoires sud de l'évêché. Son successeur, D. Matias de Figueiredo e Melo (1688-1694), mène plusieurs visites malgré les nécessités moins spirituelles qu'il dut accomplir en remplaçant le gouverneur du Pernambouc pendant une année. Visitant personnellement plusieurs fois les territoires côtiers de l'évêché, il envoyait —selon lui tous les ans— des visiteurs délégués vers le *sertão*[51]. Le prélat suivant, D. Francisco de Lima (1696-1704), fut friand de visites, qu'il faisait à un rythme assez soutenu, malgré les difficultés que son rapport ne se prive de décrire. En dépit "de rudes chemins —tous le sont au Brésil—, des chaleurs excessives, ne mangeant souvent qu'une bouchée près d'un arbre, dans la nature" et "sans tenir compte des très fortes chaleurs, de la montées des eaux, de la rosée de la nuit, dormant souvent dans la campagne car il n'existe point d'auberges, parcourant cent lieues à dos de noirs", D. Francisco visita, en plusieurs fois, une large étendue de l'évêché: de Penedo au Sud —où il enquêta pendant un mois auprès des ecclésiastiques du *sertão*, prévenus longtemps à l'avance de son arrivée, sur l'état des régions les plus reculées de l'évêché—, à Paraíba au Nord, en passant par le *sertão* profond, où il inspecta les campements de Paulistes et Indiens. Il envoya des visiteurs à d'autres endroits et à des lieux moins peuplés, comme les chapelles des moulins à sucre, "où sa présence n'était pas nécessaire"[52].

D. Manuel Álvares da Costa (1710-1715), successeur de D. Francisco, se retrouve très vite à la tête du gouvernement civil du Pernambouc à cause de la révolte des *mazombos*, les créoles locaux, et de la fuite du gouverneur Castro e Caldas. Il conserve tant bien que mal cette fonction jus-

[50]Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 23; et ANTT, IL, liv. 209, fl. 715v-738; liv. 205, fl. 447; liv. 205, fl. 77; liv. 208, fl. 602; liv. 254, fl. 356-388.

[51]*Visite ad limina de D. Estêvão Brioso de Figueiredo* (Olinda, 6 août 1680); *Relatione della Chiesa e Diocese d'Olinda [...] della quale è attualmente Vescovo D. Mattia de Figueiredo é Mello* (9 juillet 1693), ASV, Congr. Concilio, Relat. Diœc., 596 (Olinden).

[52]*Visita que o bispo de Pernab° [...] D. Fr. Francisco de Lima faz ad Sacra Limina Apostolarû [...] pelo seo Procurador o Dor Manoel Banha Quaresma (7 mai 1701* [date de réception à Rome]), *loc. cit.*

qu'en octobre de l'année suivante, date à laquelle il est banni à la périphérie de son évêché à Penedo. En août 1715 D. Manuel rentre au Portugal, d'où il envoie un très court rapport de visite *ad limina* à la curie papale, dans lequel il précise avoir fait quatre visites pastorales à "vingt-trois églises, éparpillées sur 360 et quelques lieues vers le sud et plus de 100 lieues vers le nord, jusqu'à la ville de Paraíba", d'où il dut rebrousser chemin à cause des troubles au Pernambouc. Il précise avoir envoyé des visiteurs aux endroits là où il ne pouvait se rendre[53].

Après l'épiscopat perturbé de D. Manuel, le siège reste vacant pendant dix longues années, puisque ce n'est qu'en novembre 1725 que D. José Fialho (1725–1738) arrive à Olinda. Malgré ses problèmes de santé, D. José mène personnellement quelques visites, arrivant jusqu'à Natal. "Il aurait répété cette diligence [les visites pastorales] sans les affaires incompatibles [sic] qui l'appelaient à sa résidence d'Olinda, et, comme il le disait, il valait mieux que ses ouailles restent sans visite que leur envoyer des visiteurs", affirmation complétée par son biographe par un fielleux "comme l'expérience l'a démontré"[54].

Comment se passait une visite épiscopale au Pernambouc? Le biographe franciscain de D. José résume la méthode utilisée pendant les visites et les missions pastorales, faites en même temps. La visite ouverte, l'évêque faisait un discours sur son utilité, se rendait ensuite dans l'église concernée, passant par le tabernacle, le baptistère, la sacristie et les autels, et se recueillait ensuite. Il questionnait alors des témoins, commençant ainsi des enquêtes (*devassas*) sur les habitants de la paroisse, "d'après les informations recueillies auprès des personnes les plus doctes et le plus pieuses". Il ouvrait alors la mission et insistait toujours que les missionnaires prêchassent d'abord, tout en montant avec eux au pupitre. L'évêque et les missionnaires écoutaient ensuite les fidèles en confession, et il administrait parfois de ses propres mains le sacrement de l'eucharistie. Les jours où il ne prêchait pas, l'après-midi, avant la mission, D. José donnait la confirmation[55]. Ce sacrement, domaine réservé de l'évêque, était peu courant dans les grands évêchés du Brésil colonial où l'évêque n'allait pas partout et où les périodes de vacance de siège furent nombreuses. C'est ainsi que D. Matias confirme, après environ cinq ans d'épiscopat, "20 ou 23 mille âmes, desquelles, bien qu'il fut d'usage de prendre des offrandes importantes, il ne voulut recevoir pas même un empan de chandelle" et que D. José

[53] *Visita ad limina de D. Manoel* (reçue à Rome le 9 avril 1720). ASV, *loc. cit.*
[54] Apresentação Campely, "Epítome da vida", vol. 12, 361–369 et vol. 14, 100.
[55] Apresentação Campely, "Epítome da vida", vol. 12, 363.

mentionne, en rappelant les dix années de vacance avant son arrivée au Pernambouc, avoir confirmé plus de 500 ouailles en un seul jour[56]. Son biographe, le Fr. Campely appelle l'attention sur le grand nombre de fidèles qui accouraient pour se confesser à l'évêque et aux missionnaires qui l'accompagnaient, de façon à profiter des grâces du jubilé, obtenu par l'évêque auprès de Benoît XIII pour attirer, "avec la parole de Dieu, les pécheurs les plus obstinés". Ces missions duraient neuf jours, parfois douze, selon la "population et la nécessité" et étaient closes par une procession pénitentielle, avec participation de l'évêque, qui montait ensuite au pupitre pour dire adieu, après avoir, lors d'un prêche, persuadé les fidèles de se repentir et de persévérer dans le bon chemin[57]. C'est seulement après son départ de la paroisse que les pécheurs prenaient connaissance des peines pécuniaires ou autres que le secrétaire de l'évêque leur annonçait de façon très discrète[58]. Le délégué de D. Matias de Figueiredo à Rome fait un rapport semblable de la procédure observée lors des visites de cet évêque et, toujours préoccupé des finances de l'épiscopat, mentionne les sommes modiques recueillies pendant l'une de ces visites[59].

On peut dire donc que les visites pastorales dans l'évêché du Pernambouc furent fréquentes, variant toutefois selon la personnalité de l'évêque —prodigue en visites de délégués comme D. Francisco et D. Manuel ou non, comme D. José—, la durée de son épiscopat et les problèmes de gouvernement civil qui pouvaient intervenir. Ainsi, D. Matias de Figueiredo prit la tête du Pernambouc pendant un an à cause de l'emprisonnement du gouverneur, et l'épiscopat de D. Manuel Álvares da Costa, fut complètement bouleversé par la révolte de la population, la fuite du gouverneur et le rôle qu'il dut jouer dans la politique locale. La plupart du temps l'évêque était, au Pernambouc ou à Rio de Janeiro —comme l'archevêque à Bahia— la deuxième personnalité en place. À la tête d'une organisation religieuse et judiciaire, directement choisi par le roi, au nom du *Padroado*, il était amené à agir, légitimement et avec l'aide de ses subordonnés, dans la politique locale. C'est ainsi que le roi demande à D. Manuel de mobiliser le pouvoir spirituel de l'Église par des prêches faits par des ecclésiastiques de bonne vie, pour ramener à la raison les révoltés de 1711 des

[56]*Relatione della Chiesa e Diocese d'Olinda [...] della quale è attualmente Vescovo D. Mattia de Figueiredo é Mello* et *Visite ad limina de D. José Fialho*, *loc. cit.*
[57]Apresentação Campely, "Epítome da vida", vol. 12, 362 et vol. 14, 92.
[58]*Ibidem*, vol. 12, 361-4.
[59]*Relatione della Chiesa e Diocese d'Olinda [...] della quale è attualmente Vescovo D. Mattia de Figueiredo é Mello*, *loc. cit.*

deux factions, ou que D. José Fialho intervient lors d'une émeute de la soldatesque[60].

Par contre, D. Francisco de Lima, dont l'épiscopat ne fut pas entravé par des incidents gouvernementaux, visita personnellement son évêché à des intervalles moyens de huit mois entre son arrivée début 1696 et la fin de 1699, au cours de déplacements qui duraient environ trois mois. Le gouvernement de D. José Fialho, aussi paisible que celui de D. Francisco, ne compte qu'une visite en moyenne tous les dix-huit mois et demi, qui plus est, limitée, dans la plupart des cas, aux zones les plus proches d'Olinda, ce qui peut être mis au compte de sa nature fragile et de son refus de faire appel à des visiteurs délégués. Toutefois, comme nous le verrons, son épiscopat sera zélé d'une autre façon. Les distances importantes entre un bon nombre des fidèles et leur pasteur étaient un handicap. Les quelques évêques qui firent l'effort de se déplacer dans la direction du *sertão* n'allèrent jamais jusqu'aux frontières nord ou ouest de l'évêché, certes moins peuplées que celles du sud, mettant en avant des difficultés insurmontables. Les longues périodes de vacance de siège permettent de relativiser un peu plus l'efficacité des missions pastorales, car malgré le fait que le chapitre épiscopal ait pu effectuer d'éventuelles visites —je n'ai pas, toutefois, d'exemples à donner après 1676—, ces périodes étaient inévitablement marquées de troubles. En effet, nombre de problèmes auxquels les évêques sont confrontés, pas seulement à l'occasion des visites pastorales, surgissent lors des périodes de vacance de siège, qui laissent encore plus l'institution épiscopale, avec ses bénéfices et ses pouvoirs, à la merci de factions locales ou de familles puissantes, profitant de l'occasion pour s'approprier des rentes, nommer des prêtres incompétents ou donner des licences de mariage abusives.

—Action des évêques

"Veni, vidi et emendavi". Cette citation que D. José Fialho emprunte à César, tout en la modifiant pour l'appliquer à la situation moins grandiose des livres paroissiaux, aurait pu être la devise ou le vœu pieux secret de tous les évêques du Pernambouc et du Brésil colonial. En effet, ils se trouvèrent dans la plupart des cas, même lorsqu'ils étaient motivés, impuissants face aux dimensions de leurs évêchés, à la dispersion des fidèles et au manque de moyens. Dans les relations envoyés en guise de visite *ad limina* —visites que l'évêque dévait, en théorie, rendre personnellement au pape,

[60]Cabral de Mello, *A Fronda dos Mazombos*, 327; Apresentação Campely, "Epítome da vida", vol. 14, 90-91.

et dont les rapports, circonstanciés, étaient faits sur mesure pour la curie papale, pouvant être contrôlés en métropole avant leur envoi à Rome— les rapporteurs exagéraient certainement l'efficacité de l'action épiscopale, et évitaient de parler des questions politiques, mais ne pouvaient taire les problèmes parfois chroniques auxquels les évêques se trouvaient confrontés.

Ils font référence aux nombreuses unions illicites ou illégales, survenues le plus souvent lors des périodes de vacance de siège. Ainsi, D. Estêvão Brioso rend compte au Saint-Siège d'unions informelles qu'il ne put régulariser à cause des liens de parenté existant entre les personnes concernées. Parmi celles-ci, João Pais de Mello, "homme immoral mais illustre par sa famille, l'un des premiers de ce diocèse et ayant des enfants de plus de trente ans" pour qui il dit étrangement avoir obtenu une dispense de la "Sainte Inquisition Générale", ou encore Antônio Leitão et Maria Pereira, dont l'union au deuxième degré de parenté provoqua scandale. D. Estêvão, qui n'a le droit de donner de dispenses qu'à partir du troisième degré, demande au pape de lui conférer le pouvoir exceptionnel de légaliser ces deux cas ainsi que quatre autres qu'il ne précise pas[61]. Lors d'une visite à Recife, D. Francisco de Lima dut, quant à lui, "défaire des concubinages, amender des situations scandaleuses et d'autres choses abominables que l'on trouve dans ces terres à cause des influences pernicieuses du climat". D. José Fialho se trouva lui aussi confronté aux unions entre consanguins, légalement contractées cette fois lors de la vacance du siège. Comme D. Estêvão, il fut impuissant à régler l'affaire, n'ayant le droit de donner des dispenses que pour les cas au troisième et au quatrième degrés de parenté, et ce, avant l'officialisation. Dans son rapport il conseille au pape d'accorder les dispenses, d'une part à cause "des perturbations, des jalousies et de la pauvreté", d'autre part de "la renommée, l'honneur et la noblesse de ceux qui les demandent". Après trois longues années d'attente D. José reçoit un bref papal lui accordant le pouvoir de donner un nombre limité de dispenses et les unions sont finalement légalisées. Les contractants payèrent toutefois une amende, moyen utilisé par le prélat pour dissuader d'autres personnes de commettre de tels actes. Cet argent servit à l'embellissement de la cathédrale. Pour les cas plus simples d'union entre personnes sans liens de parenté, la chose se passa sans l'intervention papale mais, comme "les prétendants étaient honteux de se présenter en plein jour [...] l'évêque dut passer plusieurs nuits blanches pour assister [à la cérémonie]

[61] *Visite ad limina de D. Estêvão Brioso de Figueiredo* (Olinda, 6 août 1680), ASV, *loc. cit.*

avec les témoins du mariage. Pour avoir une idée de son charitable zèle, dans une paroisse déterminée il unit par les liens du sacrement trente-sept personnes [sic] exclues de la grâce de Dieu"[62].

Les prélats étaient aussi préoccupés de l'évangélisation de la population, même lorsqu'elle était déjà baptisée de longue date. Dans leurs rapports ils distinguent complètement —comme on pouvait l'espérer— l'évangélisation de la population d'origine européenne, métisse, ou en tout cas déjà 'civilisée', de la catéchèse des Indiens. Je m'intéresserai uniquement au premier cas, même si la documentation permet de faire une étude intéressante du nombre d'*aldeias*, de leurs responsables et de l'action de l'évêque dans la catéchèse d'indiens.

Les évêques ne semblent pas avoir été spécialement préoccupés par l'éducation religieuse méthodique de la population et s'attaquaient le plus souvent aux effets de ce manque d'éducation (le péché) qu'à ses causes. C'est ainsi qu'ils disent, comme D. Estêvão, "avoir fait en sorte que tout le monde ait le nécessaire pour son salut", sans se rendre compte, toutefois, que "les choses qu'ils [les fidèles] font pour le salut de leur âme, ils les oublient facilement", tombant à nouveau dans l'état de pécheur, comme le note D. José Fialho pour les populations du *sertão*[63]. Cet évêque, tant par ce qui est rapporté dans le rapport de sa visite *ad limina* que dans sa biographie, semble avoir été l'un de ceux qui se préoccupèrent le plus de l'efficacité de l'éducation des fidèles. Fr. Campely dit l'importance que son maître donnait à ce qu'ordonnait le concile de Trente, surtout quand il affirmait que la principale obligation de l'évêque était de prêcher et d'expliquer l'Évangile. Il dit lui-même ne pas avoir "arrêté de distribuer des pâtures salutaires à [ses] ouailles, de prêcher la sainte doctrine, de donner des conseils utiles et de semer tout ce qu'[il] avai[t] jugé opportun et convenable", lors des visites pastorales. Le zèle apostolique de D. José est aussi rappelé dans une lettre de janvier 1727 du nonce apostolique de Lisbonne à la Sainte Congrégation de la Propagation de la Foi, à Rome[64]. Nous savons par ailleurs qu'il n'était pas dans ses habitudes de se contenter des visiteurs délégués, ce qui ne l'empêcha pas d'envoyer "plus d'une fois" des

[62] *Visita que o bispo de Pernab° [...] D. Fr. Francisco de Lima*, *loc. cit.*; *Visite ad limina de D. José Fialho*, *loc. cit.*; et Apresentação Campely, "Epítome da vida", vol. 14, 98-99.

[63] *Visite ad limina de D. Estêvão Brioso de Figueiredo* et *Visite ad limina de D. José Fialho*, *loc. cit.*

[64] "Il quale [le nonce] inoltre dicendo di avere perfetta cognizione delle ottime qualità, e zelo Apostolico di quel Prelato". Sacra Congregazione di Propaganda Fide, acta 97 (1727), 157.21, fl. 158v.

missionnaires vers les régions plus reculées. Contrairement aux visiteurs, ces missionnaires sans pouvoir juridique avaient moins de possibilités de commettre des exactions. Ils œuvraient "pour la gloire de Dieu et, poussés par le zèle de leurs âmes, travailla[ie]nt dans les vignes du Seigneur, récoltant de beaux fruits grâce à la conversion de nombreux pénitents venant à résipiscence"[65]. D. Matias de Figueiredo, qui n'était pas aussi réticent que son successeur sur la question des visiteurs, envoyait lui aussi des missionnaires qui faisaient "continuellement" des tournées dans le diocèse: pères de la Compagnie de Jésus, franciscains, ainsi que quatre capucins —probablement italiens— arrivés en 1691. D. Francisco de Lima envoya des missionnaires vers le *sertão* pour convertir les Indiens et pour célébrer la messe pour les hommes blancs dans plusieurs chapelles et villages, messes subventionnées par les *sertanejos* eux mêmes[66].

D. José Fialho introduit les constitutions de l'archevêché de Bahia au Pernambouc. Ces *Constituições primeiras*, promulguées en 1707 par D. Sebastião Monteiro da Vide, sont le premier signe concret d'adaptation de la législation canonique à la réalité brésilienne en même temps qu'un vecteur des normes du concile de Trente, qui furent appliquées "dans la mesure du possible" à la rédaction de ce texte[67]. D. Constantino Barradas avait promulgué lui aussi, en 1605, des constitutions. Mais n'ayant pas été imprimées, elles furent dénaturées et probablement jamais utilisées, les évêques continuant à suivre les réglementations archiépiscopales de Lisbonne, en cours au Brésil jusqu'en 1707[68]. Les constitutions furent promulguées par l'archevêque de Bahia et ne valaient que dans la limite de sa juridiction. Toutefois, très tôt ses évêques suffragants se rendirent compte de l'intérêt du nouveau texte, et dès les années 1720 les évêchés de Rio de Janeiro et d'Olinda furent régis par le texte bahianais[69].

[65]Apresentação Campely, "Epítome da vida", vol. 14, 103-104; *Visite ad limina de D. José Fialho, loc. cit.* Sur ce type de mission, faite par des réguliers, voir plus bas 58.

[66]*Relatione [...] D. Mattia de Figueiredo é Mello*; *Visita que o bispo de Pernab^o^ [...] D. Fr. Francisco de Lima, loc. cit.*

[67]"Relaçam da processam, e sessoens do Synodo Diocesano [...]", dans: *Constituiçoens primeiras do arcebispado da Bahia*, 605.

[68]*Ibidem*, 595.

[69]Pour Rio: Andrade Veiga, *Os párocos no Brasil no período colonial (1500-1822)*, Salvador: UCSal, 1977, 42. Il est probable que l'évêque d'Angola, seul suffragant de Bahia présent au synode, ait aussi utilisé les constitutions. Mgr. Eugênio de Andrade Veiga ne dit rien sur celui de São Tomé, dernier suffragant de l'archevêché, mais il montre que les constitutions furent utilisées plus tard dans tous les évêchés luso-américains, même au Maranhão, dépendant de Lisbonne et non de Bahia. *Ibidem*, 43-45.

Le Fr. Campely relate comment D. José, sachant que son chapitre n'avait pas de statuts, décida d'en créer: après confirmation royale ils furent mis en application. Mais l'évêque, "ayant bonne opinion de son Excellence le très Révérend Seigneur D. Sebastião Monteiro da Vide, ancien archevêque de Bahia, il eut l'idée de faire venir [les statuts] de cette métropole [...] y ajoutant [néanmoins] ce qui convenait le mieux pour que les chanoines et autres ministres de la cathédrale fussent bien gouvernés [...]. Les statuts acceptés, et confirmés par décret royal une deuxième fois, furent [mis en exécution et] strictement observés pendant son gouvernement"[70]. En dehors des statuts du chapitre et de la cathédrale, D. José utilisa aussi les Constitutions de Bahia pour les taxes, bénéfices et patrimoine des curés. Enfin, le Fr. Campely affirme que les Constitutions de Bahia furent acceptées au Pernambouc "avec peu de modifications"[71].

Les décisions du concile de Trente, socle de la réforme catholique, eurent comme corollaire une amplification du rôle des ecclésiastiques, détenteurs institutionnels du don des sacrements. Cet éloignement des fidèles, pour une plus grande dignité de la fonction ecclésiastique, impliquant par ailleurs la résidence des prélats dans leur évêché ou paroisse, passait immanquablement par un contrôle plus fort de la part des évêques de la vie de leurs fidèles et de la doctrine qui leur était fournie. Les hommes d'Église devaient pour cela respecter les directives conciliaires, tout en tenant compte des droits de la Couronne, "pour la plus grande gloire de Dieu et du Roi". Cette mission passait principalement par deux mots d'ordre: propagation de la Parole et bonne tenue de l'église. L'évangélisation supposait le contrôle des fidèles, afin que le mauvais exemple ne corrompe les personnes pieuses, et l'organisation ecclésiale impliquait la bonne tenue du bâtiment même, ainsi que la décence, et dans la mesure du possible, l'élévation du culte liturgique[72]. Ces objectifs, matérialisés de façon diverse, bénéficièrent de nombreux moyens; je m'intéresserai aux réussites des évêques du Pernambouc, ou, en tout cas, à leurs tentatives.

Les rapports de visites *ad limina* étant des textes destinés à la curie romaine, il aurait été difficile aux évêques ou à leurs délégués de ne pas faire référence au concile de Trente. Ils le font d'ailleurs régulièrement, mais souvent pour dire qu'en fait ses décrets ne sont pas tout à fait appliqués.

[70] Apresentação Campely, "Epítome da vida", vol. 12, 359-360.
[71] *Visite ad limina de D. José Fialho, loc. cit.*; Apresentação Campely, "Epítome da vida", vol. 14, 88.
[72] J. Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris: PUF, 1985, 58-71; V.-L. Tapié, *Baroque et Classicisme*, Paris: Pluriel, 1980, 92-93.

Ainsi pour les synodes diocésains. Le concile déterminait qu'il y ait au moins un synode par an, mais les évêques ne faisaient état que de leurs intentions. Ainsi, en août 1680, D. Estêvão Brioso écrit vouloir "célébrer un synode et faire de nouvelles constitutions pour le diocèse", mais que "la distance excessive qui le sépare des villes et villages fait que ces projets ne pourront se réaliser rapidement". Le P. Baltazar de Faria e Miranda, délégué de D. Matias, excuse autrement son supérieur. Il invoque les visites pastorales, le gouvernement civil qui l'occupa pendant un an, mais aussi l'attente qu'un concile provincial se fasse. En fait celui-ci n'eut pas lieu à cause du décès de l'archevêque. Prudemment, le P. Baltazar rassure le pape en disant qu'en l'absence de synode, "qui se fera le plus vite possible", l'évêque fait tout le nécessaire —par décrets et lettres pastorales— pour que les remèdes nécessaires soient appliqués, "suivant en tout les dispositions du Saint Concile, les constitutions apostoliques et les ordres transmis par Sa Sainteté". D. José Fialho dit, lui aussi, qu'il tâchera de faire un synode en temps opportun, malgré les grandes distances, les mauvais chemins et les "perturbations inévitables qui ont coutume de se produire lors de ces occasions". Il mentionne par ailleurs, avoir été invité par le métropolitain à un concile provincial[73].

Les évêques s'efforcent de montrer que le culte divin se fait avec toute la décence possible, terme qui revient d'ailleurs assez souvent dans les rapports. Ainsi le texte de la visite *ad limina* de D. Matias (1693) rapporte que les messes et autres offices divins ont lieu dans les églises d'Olinda "avec beaucoup de décence" et que la cathédrale est, "malgré le manque d'artisans et de matériaux dans la région, une bonne bâtisse et suffisamment grande". La chapelle contenant le Saint Sacrement est "très décente", avec une très belle lampe en argent et d'autres ornements payés par le prélat précédent, D. Estêvão Brioso; le chapitre, lors de la vacance du siège, avait aussi contribué à l'embellissement du bâtiment. Malgré les énormes dépenses qu'impliquait l'importation des matériaux, venus du Portugal, "l'église cathédrale ne manque pas d'[objets en] argent, ornements et autres instruments nécessaires au culte divin, et est très décente". Enfin, le siège

[73] *Visite ad limina de D. Estêvão Brioso de Figueiredo*; *Relatione [...] D. Mattia de Figueiredo é Mello* et *Visite ad limina de D. José Fialho*, *loc. cit.* En 1707, malgré l'essai de D. Sebastião Monteiro da Vide (1702-1722), qui prévoyait de faire en même temps que le synode diocésain, un concile provincial —l'absence des suffragants sauf un l'en empêcha—, et l'apparente volonté de D. Manoel da Ressurreição (1688-1691) et de D. Luís Álvares de Figueiredo (1725-1735), tous deux morts avant la concrétisation de leurs projets, aucun concile provincial n'eut lieu dans le Brésil colonial.

d'Olinda "possède tout ce que l'on peut attendre d'une cathédrale en un endroit si reculé et si mal approvisionné". Quant aux églises paroissiales, elles possèdent saintes huiles, calice, ornements et autres vêtements "et, si l'on ne peut les dire abondants, ils sont au moins suffisants et décents pour le culte divin". De même, en 1700, le procureur de D. Francisco de Lima, Manoel Banha Quaresma, vante la "grande décence" avec laquelle est exposé le Saint Sacrement dans la cathédrale, mais aussi les largesses du roi D. Pedro, qui offrit à Olinda des croix et chandeliers en argent, et la participation de l'évêque, "selon ses moyens". Se référant aux confréries de Recife, Banha Quaresma dit qu'elles fêtent leurs saints patrons "avec beaucoup de dévotion et de dépenses, célébrant le culte divin avec beaucoup de soin [*aceyo*] et vénération". Il indique que dans la même paroisse, mais sur l'île de Santo Antônio, de l'autre côté du pont, une autre église renferme le Saint-Sacrement "en toute décence". L'exposition de l'hostie consacrée dans deux églises d'une même paroisse s'explique par le fait qu'il n'aurait pas été convenable de le faire venir du siège paroissial par le pont. Les paroisses du sud de l'évêché ne possèdent pas toutes des ostensoirs, mais sont, dans l'ensemble "décemment ornées". À la fin de la description des visites pastorales menées par D. Francisco de Lima, Banha Quaresma vante son effort pour "l'extension du culte et de la révérence avec laquelle on doit louer Dieu dans les temples". Finalement, D. José Fialho relate le soin minutieux qu'il prit à vérifier les conditions du culte. Il dit avoir visité "presque toutes les églises de [son] évêché, cherchant celles qui manquaient, ou avaient trop peu, de vêtements liturgiques, pour que même dans ces endroits [reculés] on puisse dire la messe dignement". Il ajoute avoir dépensé pour cela son propre argent, sans oublier de louer les largesses de D. João V. La sobriété monacale de l'évêque cistercien, allant de pair avec l'esprit de l'Eglise du concile de Trente, ressort dans d'autres actions de D. José. La prodigalité avec laquelle le Saint Sacrement était promené lors des diverses fêtes et processions fut limitée. Désormais il ne pourrait sortir, "avec la décence due", que pour les processions de la fête du Saint Sacrement et celles de Notre Dame du Rosaire. Campely rapporte même que le prélat "ne voulut pas donner cette permission à une confrérie de noirs et de mulâtres, trouvant qu'il y avait une certaine irrévérence, comme en témoignèrent d'autres personnes qui avaient l'habitude d'y participer, non de la part des frères, mais de la populace qui les accompagnaient". En outre, "il interdit les représentations et les comédies dans tout son évêché, sans jamais permettre qu'on danse dans les

églises, pour honnêtes que ces danses fussent, et moins encore lors des processions où le Saint Sacrement était exposé" [74].

L'image de l'état général de l'évêché qui ressort des rapports est plutôt favorable, malgré la pauvreté de certaines paroisses que les évêques n'arrivent pas à cacher. Même si l'utilisation banale des superlatifs montre, outre le style ampoulé, une volonté de maquiller la situation, il faut penser que certains d'entre eux prenaient leur mission apostolique très au sérieux, comme le nombre même des visites en témoigne. Les auteurs des rapports épiscopaux évitent en général de parler des périodes de vacance de siège et du gouvernement de leurs prédécesseurs, contournant ainsi des sujets délicats, comme la disgrâce de D. Manuel Álvares, contraint à l'exil à cause de son attitude lors des troubles de 1711 au Pernambouc, ou le scandale du comportement de certains religieux, que l'on trouve dans d'autres types de sources.

Le bas clergé

Les évêques du Pernambouc furent, en effet, confrontés à des difficultés liées au comportement de certains de leurs subordonnés et au manque de préparation de la plupart d'entre eux. L'évêché du Pernambouc n'eut pas de séminaire propre avant l'expulsion des jésuites en 1759. Avant cela, les seules institutions d'enseignement de l'évêché, qui étaient aussi fréquentées par des laïcs, étaient les collèges jésuites d'Olinda (1576), et de Recife (1677), où l'on pouvait apprendre les lettres et la théologie[75]. Le procureur de D. Matias de Figueiredo, dans une critique à peine voilée de la Couronne, explique l'inexistence de séminaire par le peu de revenus de l'évêque, limités au traitement fourni par le roi. En fait la question était plus compliquée, car l'évêque aurait pu demander une subvention royale exceptionnelle pour la création d'un séminaire sans qu'il fût nécessaire de toucher

[74]Il est à noter qu'habituellement les confréries de noirs avaient comme patronne Notre Dame du Rosaire, ce qui expliquerait leur requête. Apresentação Campely, "Epítome da vida", vol. 14, 97 et 103.

[75]Les études étaient faites à trois niveaux: l'élémentaire, celui de lettres —correspondant au niveau moyen— et celui des arts, équivalent du niveau supérieur. Les candidats au sacerdoce avaient des cours de théologie morale et de théologie spéculative, et les élèves étaient partagés en deux groupes: les internes, voués à intégrer la Compagnie, et les externes, candidats à la prêtrise séculière et des laïcs voulant suivre une carrière administrative ou libérale. Hoornaert et alii, *História da Igreja no Brasil*, vol. I, 193–194.

à ses émoluments, mais cela ne semble pas avoir été le cas et le manque chronique de personnel qualifié continuera pendant longtemps[76].

Encore une fois les évêques vont s'attaquer aux conséquences plus qu'aux causes de ce manque de qualification. Faria e Miranda, procureur de D. Matias à Rome, dit que le comportement de la population ou du clergé s'est beaucoup amélioré depuis la création de l'évêché. En effet "l'évêque, depuis son arrivée, a mené une grande réforme", et il ajoute que D. Matias n'ordonnait que des "sujets capables, selon les ordonnances du Saint Concile de Trente". Il décrit ainsi une situation presque idéale où "plusieurs curés [*molti parochi*] sont des personnes doctes, capables et intègres dans le soin des âmes, assuré ponctuellement par eux et leurs coadjuteurs. Ils sont aidés par des religieux et des missionnaires, qui font beaucoup pour la conversion, le maintien et l'instruction des Indiens et des noirs". Impossible de contredire l'envoyé de l'évêque à Rome, du moins pour cette époque, mais une vingtaine d'années plus tard la situation sera bien différente. La relation de la visite *ad limina* de D. Francisco de Lima ne donne pas de renseignements sur le bas clergé, mais seulement sur la création de nouvelles paroisses et l'envoi de missionnaires vers les régions plus reculées pour que la population puisse aller à la messe, "au moins lors des principales fêtes et recevoir les sacrements, même avec de nombreuses lieues à parcourir"[77]. Le peu d'énergie de D. Manuel Álvares da Costa pour les affaires spirituelles et la longue période de vacance de siège qui s'ensuivit, eurent raison de la qualité relative des curés pernamboucains.

[76]Sur l'instauration des premiers séminaires épiscopaux, voir Hoornaert et alii, *História da Igreja no Brasil*, vol. I, 197–200.

[77]Il y avait, dans tout l'évêché du Pernambouc 159 prêtres en 1693 (sans compter ceux d'Olinda et de Recife) et 286 en 1700 (360 avec ceux d'Olinda et de Recife), pour une population de 62.415 et 67.280 personnes respectivement (soit le nombre de feux [voir Tableau 2 - Population de l'évêché du Pernambouc, 88–89] multiplié par cinq). Les chiffres de réguliers sont trop incomplets pour faire une comparaison. Ces chiffres doivent, toutefois —surtout pour ce qui est de la population— être pris plutôt comme un ordre de grandeur que comme le chiffre de la population réelle, le recensement semblant être exact pour certaines paroisses, surtout dans le rapport de l'épiscopat de D. Matias (ex.: Alagoa do Norte, 212 et Jaboatão 314 feux), tandis qu'ils semblent arrondis pour d'autres paroisses, principalement dans le rapport de la visite *ad limina* de D. Francisco. Par ailleurs, il n'est pas spécifié quel type de population est pris en compte, si uniquement les libres ou aussi les esclaves travaillant dans les champs ou encore les indiens des missions. Les rapports des *ad limina* de D. Estêvão Brioso, de D. Manoel Álvares et de D. José Fialho, écrits de leur propre main, ne possèdent pas de renseignements précis sur le nombre de fidèles ou d'ecclésiastiques.

Lors des visites pastorales qu'il fit dans son évêché, D. José Fialho se rendit compte que plusieurs personnes avaient été ordonnées sans le mériter. Il publia donc une lettre pastorale (en 1728 ?) décrétant que tous ceux qui avaient été ordonnés entre 1718 et son arrivée au Pernambouc, en 1725, passeraient un examen de latin "ainsi que d'autres [examens] pour une ordination digne". Pour ne pas donner aux mauvaises langues la possibilité d'invoquer quelque favoritisme, il convoqua finalement tous les curés à l'examen. "Il en trouva plusieurs indignes du haut ministère qu'ils occupaient [...] suspendant un grand nombre de prêtres sous l'empêchement canonique d'irrégularité *ex defectu*. La démarche étonna bon nombre de gens au début, mais l'exemple du zèle épiscopal les rassura. Il y en eut qui lisaient mal le latin, le comprenant encore moins; mais seuls quelques uns furent suspendus définitivement". L'évêque paraît ainsi conscient de la situation locale, où malgré le manque de préparation des ministres, il valait mieux les garder que de laisser les fidèles sans prêtre et n'écarter que les inacceptables. Dans les concours pour les églises avec bénéfices royaux perpétuels (*beneficios colados*), D. José suivit point par point les décrets du Concile de Trente, prenant en compte les différents degrés d'aptitude des concurrents et notant les qualités et les défauts de chacun dans un petit livre. Les actes de tous les concours furent transcrits, avec l'avis des examinateurs. Campely ne mentionne pas les *defecti* empêchant certains d'accéder aux ordres, mais la pureté de sang ne semble pas en avoir été, malgré ce que dit le bailli du Pernambouc de l'époque et les conclusions qu'en tire Evaldo Cabral de Mello[78], puisque D. José semble avoir ordonné lui-même des nouveaux-chrétiens. Selon la dénonciation d'un carme déchaux d'Olinda, qui mentionne un prêtre de Recife nommé par D. José et connu comme nouveau-chrétien, il semblerait que ce prélat ait préféré, comme c'était souvent le cas au Brésil, ordonner un nouveau-chrétien capable qui se présentait aux examens que de le refuser, comme l'ordonnaient les Constitutions de Bahia[79]. Enfin, D. José semble avoir été un prélat pointilleux vis-à-vis de ses subordonnés. Outre les nombreux exemples donnés dans son panégyrique, cela est confirmé par les notes du capitaine général de Paraíba de l'époque qui, décrivant les mœurs des religieux de la capitainerie, mentionne le contrôle que le prélat avait de ses prêtres[80].

[78]Le bailli dit que D. José fit des enquêtes à cause des "plaintes portant sur le défaut de sang de certains des choisis". *Apud* Cabral de Mello, *O Nome e o Sangue*, 53-54.
[79]*Constituiçoens primeiras do arcebispado da Bahia*, liv. I, tit. L § 213 (93).
[80]Apresentação Campely, "Epítome da vida", vol. 14, 85, 87-89; et *lettre du capitão-mor da Paraíba Pedro Monteiro de Macedo au roi* (4 mars 1738), AHU, Paraíba, liasse 6.

Il y a, en général, peu d'indices d'inconduite des prêtres séculiers dans l'évêché du Pernambouc, et si on les compare aux troubles causés par les réguliers, leur participation aux grands événements politiques semble mineure. Les proverbiales mœurs légères des prêtres coloniaux ressortent avec les cas de *sollicitatio ad turpia*[81] des PP. Pedro Homem da Costa, curé de Natal dans les années 1690, et Antônio de Mattos Fuma, qui commit son délit dans les années 20 du siècle suivant. La même année deux mandats d'arrestation du Saint-Office sont rédigés contre les PP. Antônio Esteves, pour *sollicitatio*, et Francisco da Silva. On ignore le délit commis par ce dernier[82]. En 1742 le P. José Aires, mandaté par l'évêque du Maranhão pour mener une visite pastorale dans la région de sa paroisse, au Piauí, va au-delà de son pouvoir de visiteur et se prend pour un commissaire du Saint-Office. Il arrête un autre curé et nomme même de son propre chef un familier. Il est emprisonné par l'Inquisition et purge une peine de bannissement en Algarve[83]. Par contre, la documentation ne révèle aucun exemple de concubinage scandaleux de la part des prêtres séculiers, mais il serait légitime de croire que leur existence, si institutionnalisée, ne choquait pas. On trouve, par contre, un cas de blasphème dans la bouche d'un prêtre: en 1729, un carme d'Olinda dénonce aux inquisiteurs de Lisbonne l'incompétence du recteur jésuite local dans sa fonction de commissaire inquisitorial, son propre supérieur d'ordre ainsi que le prédicateur Cristóvão Pais de Mendonça Bandeira, curé de la paroisse de saint Pierre-Martyr (Olinda). Celui-ci aurait été élevé à ce poste par l'évêque quelques années auparavant, après avoir été emprisonné puis libéré par lui. Au cours d'un sermon de Pâques il déroula le Saint Suaire après avoir dit à l'auditoire "qu'il leur fallait, aujourd'hui, voir un grand singe". C'était d'autant plus scandaleux que Cristóvão était connu comme nouveau-chrétien[84].

[81]Le fait de solliciter des faveurs sexuelles lors de la confession, en plus de salir l'image des confesseurs, était vu par les hautes sphères ecclésiastiques comme un manque de respect au sacrement de la confession et donc une marque possible d'hérésie. La *sollicitatio* était du ressort inquisitorial. Voir les travaux de Lana L. da G. Lima, *inter alii* "Guardiães da penitência: o Santo Ofício português e a punição dos solicitantes", dans: Novinsky et Carneiro, *Inquisição*, 739–749; et Id. "A reforma tridentina do clero no Brasil colonial: estratégias e limitações", dans: *Congresso Internacional de História: Missionação portuguesa e encontro de culturas* (actes), Braga, Faculdade de Teologia, 1993, vol. II, 539–549.
[82]ANTT, IL, liv. 21, fl. 229v et liv. 22, fl. 14–15 et IL, pc. 3953.
[83]Calainho, *Em nome do Santo Ofício*, 134–135 et 153.
[84]ANTT, IL, liasse 23, n° 13.

Dans des paroisses importantes et/ou éloignées du siège épiscopal, le prêtre titulaire avait outre ses occupations purement religieuses et disons, notariales, celle de vicaire général régional, avec des pouvoirs juridiques en tant que représentant du tribunal épiscopal. C'était le cas à Paraíba, où, en 1725, le cumul de mandats permit au vicaire local d'être, selon les paroles du bailli de la capitainerie, "juge de sa propre cause", utilisant arbitrairement ses pouvoirs contre les paroissiens, qui, pauvres, n'avaient pas les moyens pour faire appel à Olinda. En outre, il fut accusé de ne pas enseigner ses ouailles, malgré son parcours universitaire, laissant ces tâches à son coadjuteur. Le prêtre en question n'est pas nommé, et si l'année d'après la personne occupant le même poste s'appelle Antônio da Silva e Melo, je n'ai pas de données suffisantes pour affirmer qu'il s'y trouvait en 1725. Par ailleurs, la documentation postérieure concernant le P. Antônio ne semble pas le mettre en cause en tant que prêtre. Cet Antônio da Silva e Melo transmettra aux inquisiteurs de Lisbonne la dénonciation contre les nouveaux-chrétiens de la capitainerie que le Frère prédicateur João da Madalena avait recueillie lors d'une mission itinérante dans les *engenhos* de la région[85].

Les réguliers

D. José Fialho eut plus de mal avec les réguliers, qui n'étaient pas ses subordonnés directs. Le cas de la capitainerie de la Paraíba, distante de la capitale épiscopale mais pas trop, peut être un exemple représentatif de la réalité globale et nous intéresse de plus près[86].

Comme lors de toute expédition portugaise, des religieux accompagnaient les conquérants de la capitainerie de Paraíba. C'étaient le plus souvent des *línguas*, missionnaires préparés à l'évangélisation des Indiens qui servaient le cas échéant d'interprètes. Des jésuites accompagnèrent ainsi les nombreuses expéditions parties du Pernambouc, dont celle qui fonda la ville de Nossa Senhora das Neves en 1585. Quatre ans plus tard les franciscains s'installent sur des terres données par Martim Leitão. Les carmes arrivent en 1591, fondent la mission de Nossa Senhora da Guia au

[85] *Lettre de l'*ouvidor *de la Paraíba, Manoel da Fonseca e Silva, sur le vicaire de la capitainerie* (15 mai 1725), AHU, Paraíba, cx. 6 et ANTT, IL, pc. 16484.

[86] Rappelons que si des maisons de recueillement existaient au Brésil depuis au moins 1576 à Olinda, les ordres féminins n'y seront instaurés qu'à la deuxième moitié du dix-septième siècle à Bahia, ne se généralisant que qu'un demi siècle plus tard. Hoornaert, Azzi et alii, *História da Igreja no Brasil*, vol. I, 223 sq.

nord du Paraíba et commencent à bâtir leur couvent en ville en 1599. En 1634 il n'est toujours pas achevé. Des disputes éclatent entre ces derniers et les jésuites, qui sont renvoyés à Olinda, ne revenant à la capitainerie que pour des missions itinérantes[87]. En 1612, les bénédictins n'ont qu'une ferme aux alentours de la ville et l'administration de quelques-unes des huit missions indiennes de la capitainerie. Le roi leur avait, en effet, interdit d'y bâtir un couvent, étant donné le peu d'importance de la population urbaine de quatre-vingts voisins. En 1634, à l'arrivée des Hollandais, les murs d'un monastère s'élevaient sur la principale voie de la ville, mais il n'avait pas encore de toit ni d'aménagements[88]. Ces trois ordres —franciscains, carmes et bénédictins— sont les seuls présents à Paraíba jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, partageant, avec les prêtres séculiers, les missions d'Indiens de la capitainerie et le soin des âmes de la population en général.

Depuis 1671, les habitants demandent au roi de permettre aux jésuites de revenir à Paraíba, mais ce n'est qu'en 1679 que deux religieux envoyés par le provincial de Bahia partent en mission vers la capitainerie, au cours d'une tournée qui dure presque deux ans. Finalement, en 1682, on trouve quelques jésuites établis dans la ville, "exerçant les ministères de la Compagnie: prêchant, confessant et enseignant". Vers 1729 on en trouve cinq: le supérieur, un prédicateur, un maître de latin, un autre de lettres et un dernier "qui prend soin des meubles de la maison". À l'époque il n'y avait qu'une résidence ou maison jésuite à Paraíba, annexe du collège d'Olinda. Cette même année, une nouvelle requête de la population locale, appuyée par une lettre très élogieuse du capitaine général, demande au roi d'accorder à la résidence de São Gonçalo le statut de collège, avec les subventions nécessaires. Par une note du 18 septembre 1730, le *Conselho Ultramarino* est d'avis que la licence soit accordée, mais elle ne le fut pas, car dans le catalogue de la province du Brésil de 1735 l'établissement, encore nommé *domus*, ne compte que quatre frères[89].

[87]Almeida Prado, *A Conquista da Paraíba*, 76–77. Campos Moreno, *Livro que dá razão*, 204 n. 19. Herckman, *Descrição Geral*, 43.

[88]Campos Moreno, *Livro que dá razão*, 204. Le texte mentionne, malgré l'interdiction royale concernant les bénédictins, l'existence de trois couvents à Paraíba, ce qui est contradictoire, le chiffre exact devant être deux (franciscains et carmes). Il faut penser qu'il y eut un erreur de la part du copiste ou de l'éditeur du texte, qui ne relève pas cette contradiction. Herckman, *Descrição Geral*, 43.

[89]*Lettre de la Chambre municipale de la ville de Paraíba au régent* (25 août 1671), AHU, Paraíba, cx. 1, doc. 78; *lettre du général de la province jésuite du Brésil au roi* (1729?), AHU, Paraíba, cx. 7; et *lettre du gouverneur de la Paraíba Francisco Pedro de Mendonça Gorjão au*

Les ordres religieux établis au Brésil, malgré leurs différences, avaient pour but commun l'évangélisation. Les uns se sont limités à célébrer le culte divin dans les cloîtres, comme les bénédictins, sans négliger la catéchèse des Indiens. D'autres, tout en s'appliquant plus spécialement à la conversion des gentils, se sont occupés de la catéchèse de la population déjà baptisée, européenne, africaine, métisse mais aussi indienne, par des prêches, la confession des fidèles et par la réparation des situations pécheresses. Cette tâche, menée par des religieux ayant une licence épiscopale, n'était pas uniquement accomplie dans les agglomérations importantes où les couvents étaient situés. Comme l'évêque, ils partaient en mission dans les villages et même dans les moulins à sucre, où la petite chapelle servait de base à leurs activités. Ces missions itinérantes, peu connues à cause du manque de documentation, ne sont pas souvent mises en valeur dans les études sur l'Église au Brésil, qui s'intéressent beaucoup plus aux missions de conversion, sans remarquer le rôle important des réguliers dans l'enseignement et le contrôle religieux de la population, non seulement urbaine, mais aussi villageoise et rurale.

Les exemples de missions itinérantes dans la capitainerie de la Paraíba sont très peu nombreux, et on ne trouve en fait que des mentions de leur action, sans description plus ou moins minutieuse. Comme souvent dans la documentation sur l'Église au Brésil, le fonctionnement de ce genre de ministère est révélé par des exemples jésuites. Début 1701, deux jésuites du Collège de Bahia partirent vers le *sertão* pour une mission qui dura quatre mois. Ils marchèrent cent quatre-vingt lieues, mais ne visitèrent que treize églises; ce petit nombre d'églises s'explique par la grande distance entre elles. Ils ouvraient la mission par la publication du jubilé et un prêche, dans lequel ils expliquaient ce qu'était le jubilé et ce que les fidèles devaient faire pour en profiter. Le contenu des prêches était adapté à ce que les missionnaires croyaient être nécessaire au public et avait comme but d'inciter les fidèles à l'amour et à la crainte de Dieu "par la réforme de leurs vies et un comportement adapté aux obligations de leur condition". Fréquemment on faisait deux prêches par jour: le soir, après les heures de travail, moment où ils étaient sûrs d'avoir une bonne assistance, et parfois le matin, si les fidèles le demandaient. L'après-midi ils endoctrinaient les noirs, souvent accompagnés de leurs maîtres, qui écoutaient le prêche debout entre les esclaves. Au cours de ces missions les jésuites confessaient un grand nombre de gens, qui préféraient se confesser à eux plutôt qu'au

roi (23 juin 1729), *ibidem*; Archivum Romanum Societatis Iesu, Bras 6^1, fl. 195. Voir aussi Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. V, 491–495.

curé local ou à d'autres missionnaires. En septembre de la même année, les jésuites de Bahia menèrent une mission dans le *recôncavo* de la capitale coloniale, passant par de nombreux moulins à sucre. Lors de cette tournée ils disent avoir réussi à vaincre le Diable, qui se manifestait par les nombreux pactes et actes de sorcellerie des esclaves pour adoucir leur sort, et de certaines femmes pour provoquer la jalousie ou attirer les hommes. Ces personnes brûlèrent de leur propre gré ou rendirent aux missionnaires "de nombreuses racines aux vertus diaboliques, quatre *cartas de tocar*[90], plusieurs textes de prières interdites" et même une petite idole qu'ils adoraient les nuits de nouvelle lune. Cette même année, d'autres jésuites conduisirent une mission de quatre mois dans l'évêché du Pernambouc —le document ne dit pas s'ils étaient partis de Bahia ou du Pernambouc même— entre Cabo de Santo Agostinho et Alagoas. Ils y validèrent trente-trois mariages célébrés avec empêchement, écoutèrent plus de 5.500 confessions en tout genre et 4.907 personnes communièrent. Ils enseignèrent la doctrine aux noirs, "doctrine aussi profitable aux blancs, qui n'étaient pas moins ignorants", et essayèrent de convaincre les maîtres de mieux traiter les esclaves. Ils marièrent aussi des personnes vivant en concubinage et réconcilièrent des ennemis qui se seraient immanquablement entre-tués sans eux[91]. Pour la Paraíba, les jésuites y furent en mission dans les années 1670, ainsi que des franciscains, au moins une fois, en 1726. Dans une lettre que le prieur des carmes écrit en 1733, il demande à Lisbonne de l'argent pour continuer "l'administration des sacrements et les bienfaits spirituels qu'ils font à la population par les sermons continuels et les missions itinérantes [*missoens deambulatorias*], ainsi qu'il est dit dans les attestations fournies".[92]

Les sources sont plus explicites sur l'inaction et les manquements des réguliers de la Paraíba. En 1687, le roi écrit au capitaine général pour le remercier de l'avoir informé de ce que les religieux "ne s'occupent pas de

[90]Les *cartas de tocar* étaient des amulettes en forme d'écrits et/ou de dessins qui devaient être gardées près du corps s'il s'agissait de transmettre à l'utilisateur des vertus protectrices (utilisation la plus courante), ou être mises en contact avec la personne que l'on voulait conquérir, d'où le nom de 'lettre de toucher'. Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 228-230; Paiva, *Bruxaria e superstição*, 114.

[91]Archivum Romanum Societatis Iesu, Bras 10[I], fl. 15, 19-20v et 23. Ces réconciliations avaient aussi comme but d'éviter que des mots blasphématoires fussent prononcés par les bagarreurs, blasphèmes qui les emmenaient plus facilement à la perdition.

[92]Almeida Prado, *A Conquista da Paraíba*, 76-77; ANTT, IL, pc. 16484; et *lettre du prieur des Carmes réformés, Fr. Felipe do Espírito Santo au roi, D. João V* (13 juin 1733), AHU, Paraíba, cx. 9, doc. 65.

leur principale mission —raison de leur établissement—, qu'est le bien spirituel des âmes, la propagation de notre sainte foi et la conversion des gentils". Le roi lui demande de dire aux supérieurs des couvents locaux de prendre plus de soin à la "conversion des âmes", sous peine d'avertissement et de fermeture des établissements en cause[93]. Une trentaine d'années plus tard la chose ne semble pas s'être améliorée, car en 1733 la Chambre de la capitainerie écrit au roi que la population de l'intérieur manquait de pâturage spirituel, ne pouvant accomplir l'obligation de la confession du Carême que lors du passage d'un éventuel religieux en quête de charité. Ils lui disent donc "que si les ordres existant dans cette ville envoyaient tous les ans, en alternance, deux religieux en mission dans [le reste] de la capitainerie, le service de Dieu et le réconfort des âmes en tireraient profit". En outre, la fréquence de ces missions itinérantes permettrait de réparer les nombreuses erreurs courantes à l'époque, touchant à la bonne connaissance du catholicisme[94]. Le capitaine général Pedro Monteiro de Macedo, indique finalement avec plus de détails, dans une lettre du 4 mars 1738, qui sont les principaux fautifs. Après avoir vanté l'épiscopat de D. José Fialho, il confirme qu'on ne dit pas de mal des bénédictins, du fait de leur petit nombre ou parce qu'ils se tiennent bien. Ils s'occupent de deux missions d'Indiens. Les trois jésuites de la maison locale ont une "classe de garçons et d'étudiants, font des enseignements, qui sont très nécessaires, et sont toujours disponibles pour les confessions". Toutefois, ils sont considérés par la population comme ambitieux, à cause de leurs différends avec la *Misericórdia* locale. Les carmes sont les plus diligents pour les confessions, quelle que soit l'heure, et s'occupent de deux missions d'Indiens au Rio Grande.

Ce sont les franciscains, appelés pères de Saint Antoine —l'invocation de la province franciscaine du nord du Brésil et des couvents locaux— qui sont la vraie cible du capitaine général. Ils sont nombreux, leur établissement important et le district dans lequel ils demandent l'aumône, très étendu, mais leurs actions sont contraires à l'institution religieuse. Le capitaine général fait une description détaillée des habits de ces moines, qu'ils portent "avec les ourlets enrubannés et coloriés, le cordon très fin et très blanc, avec un grand flot de rubans [*borla*]; les uns portent un ruban rouge ou une tresse bleue sur le chapeau et d'autres soulèvent leur soutane en

[93] *Lettre du roi D. Pedro II au* capitão-mor *de la Paraíba, Antonio da Silva Barbosa* (15 mars 1687), AHU, Paraíba, liasse 6.
[94] *Lettre des officiers de la Chambre de la Paraíba au roi* (12 juin 1733), AHU, Paraíba, cx. 9, doc. 63.

pleine rue pour montrer leurs dessous brodés". Il se garde de nommer des personnes en particulier, car il espère "amendement général et non châtiment personnel", et dit que ces religieux portaient habituellement pistolets, couteaux et sabres, se vantaient tous d'avoir des concubines —ce qui se vérifiait dans les cas décrits—, causant ainsi beaucoup de trouble. Il mentionne un moine qui acheta une noire pour quatre-vingt mille *réis* et l'installa dans une maison. Sachant que quelques marins la fréquentaient, il y alla en plein après-midi avec un compagnon pour les chasser à coup de pistolet. Un autre avait fixé un papier sur la porte de la maison de sa concubine, avertissant ceux qui pourraient s'y aventurer du sort qui les attendait. Il rapporte finalement le cas d'un moine qui partit demander des aumônes dans le *sertão* avec une femme mariée qu'il séquestra. Le mauvais comportement des franciscains de la Paraíba culmine lors d'une visite pastorale de D. José Fialho. Le soir de la première mission, un moine tira un coup de carabine sur l'huissier du tribunal ecclésiastique (*meirinho dos clérigos*), à cause d'une femme. Voyant cela, l'évêque prêcha "avec grand esprit" contre cette attitude, mais le lendemain parut un libelle disant "que celui qui n'a pas de glaive vende son manteau et en achète un"[95], et les moines s'étant vantés des agissements de leur collègue, le prélat écourta la mission. Les impertinents durent s'amender car le 31 décembre 1734 l'évêque était de retour pour consacrer le superbe monastère franciscain, comme l'indiquent les inscriptions sur le fronton intérieur du bâtiment, mais leur inconduite persista sûrement, car la lettre du capitaine général date de 1738[96].

Ce tableau brossé de manière assez sommaire ne permet pas une conclusion définitive sur la situation et sur l'action du clergé régulier et séculier dans l'évêché du Pernambouc pendant la période étudiée. Il est toutefois possible, par les instantanés tirés de moments précis, d'avoir une idée générale de l'encadrement religieux de la région. Il faut dire d'emblée que

[95]"*Quis non habet gladium vendat tunicam suam et emat eum*", *lettre du capitão-mor de la Paraíba Pedro Monteiro de Macedo au roi, D. João V* (4 mars 1738) AHU, Paraíba, liasse 6. Soit Lc XXII 36: "[...] *qui non habet vendat tunicam suam et emat gladium*".

[96]*Lettre du capitão-mor de la Paraíba Pedro Monteiro de Macedo, doc. cit.* Le 10 octobre, après consultation auprès du Conseil d'outremer, le roi ordonne au provincial franciscain de réduire le nombre de moines de la province, il y en avait près de sept cents, quand ce chiffre ne devait dépasser les deux cents, et d'expulser de la Paraíba les religieux "qu'y vivent de façon scandaleuse et déréglée". L'ordonnance fut transcrite dans les livres de la province. Archives de la province franciscaine de Santo Antônio de Recife, liv. 128 (ancien XVII, 4), n° 3 et 4. Je remercie le Fr. Marcos de Almeida, responsable de ces archives, de m'avoir aimablement fourni ce document.

le projet d'intégration du Brésil dans le giron du monde civilisé catholique ne fut l'œuvre d'aucun ordre religieux ni d'une institution civile en particulier. Par le *Padroado*, régissant la presque totalité des organes religieux au Brésil, à l'exception des capucins et des missionnaires apostoliques, relevant de Rome —ou de Paris, pour les capucins français— bien que leur présence ne fût possible qu'après accord royal, et par les institutions civiles, gouvernement général et local, Chambres municipales, juges à tous les niveaux, dont les pouvoirs émanaient du pouvoir royal, seul le roi, par ses différents conseils, aurait pu revendiquer ce monopole.

De toute façon, il est apparu que ces institutions n'ont pu mener à bien leur mission, à cause de leurs propres défauts et du contexte local qu'elles n'étaient pas toujours prêtes à affronter.

Dans les chapitres qui suivent je cherche à montrer comment certaines composantes antinomiques de cette société tropicale portugaise évoluèrent, parfois parallèlement, parfois ensemble. Ces deux composantes, laissées délibérément de côté jusqu'à maintenant, Inquisition et nouveaux-chrétiens, ne se situent certes pas au même niveau, l'une étant une institution établie, l'autre une catégorie socio-religieuse née et modelée par la société portugaise dont elle faisait partie, puis par l'action de l'Inquisition elle-même.

2

Présence inquisitoriale dans la région pernamboucaine fin seizième siècle – 1750

Après une longue guerre diplomatique entre le roi du Portugal et ses sujets nouveaux-chrétiens dans les couloirs de la Curie romaine, la bulle *Cum ad nihil magis*, signée le 23 mai 1536 par le pape Paul III et publiée le 22 octobre de la même année en la cathédrale d'Évora, installe de fait l'Inquisition dans le pays, le premier autodafé ayant lieu le 20 septembre 1540 à Lisbonne. Le Saint-Office portugais fonctionne jusqu'au début du dix-neuvième siècle, avec une interruption entre décembre 1674 et août 1681, et le décret l'abolissant est daté du 5 avril 1821. La Couronne s'est engagée dès l'instauration de l'Inquisition, assumant la responsabilité de la création, de l'organisation et de l'installation du tribunal. Celui-ci, tout comme le tribunal espagnol, fondé en 1478, qui lui servit de modèle, fut créé par le pape à la suite des demandes royales; Rome se bornait à nommer l'Inquisiteur général sur proposition du roi, le reste de la hiérarchie étant sous tutelle royale. Le Saint-Office avait donc un double statut: tribunal ecclésiastique —sa légitimité découlant du pouvoir papal— et tribunal royal. Par lui, le roi affermissait encore sa position de chef de l'Église dans ses domaines. L'Inquisition servait en apparence des intérêts doubles: ceux de l'Église et ceux de la royauté, qui en fait n'étaient qu'un, malgré les périodes d'instabilité où l'Inquisition pouvait se dresser en contre-pouvoir, car l'homogénéité religieuse des terres et des possessions portugaises assurait, aux yeux des rois au catholicisme militant, la paix politique de leurs royaumes.

Dans cette partie, je m'intéresse particulièrement au fonctionnement ordinaire et aux agents du Saint-Office au Brésil, plus précisément au Pernambouc, même si l'on aborde aussi, de façon subsidiaire, l'épineux problème de l'idéologie inquisitoriale. Je laisse ainsi de côté l'étude de la pro-

cédure des visites inquisitoriales faites au Brésil avant la période en question, et pour quelques unes déjà étudiées[1].

I. L'Inquisition philippine et le Brésil

Le refus de création d'un tribunal de l'Inquisition à Bahia

Dans les domaines portugais d'outremer la recherche de cette homogénéité religieuse était assurée par deux tribunaux. Celui de Goa, fondé en 1560, avait sous sa juridiction tout l'*Estado da Índia*, c'est-à-dire tous les territoires portugais entre le Cap de Bonne-Espérance à l'ouest et Timor et les Moluques à l'est. Le tribunal de Goa fut le seul tribunal portugais non métropolitain ; toutes les autres conquêtes, en Afrique du Nord, en Afrique occidentale, dans les îles et en Amérique, dépendaient du grand tribunal de Lisbonne. Le Brésil n'eut jamais de tribunal propre, comme ce fut le cas pour la lointaine Goa et pour les colonies américaines de l'Espagne, et ce malgré les incessantes demandes locales: au début du dix- septième siècle plusieurs correspondants des inquisiteurs firent référence au relâchement des mœurs, surtout des nouveaux-chrétiens, dans l'Amérique portugaise.

Monté sur le trône en 1621, Philippe III (IV d'Espagne), eu égard à l'essor de la population du Brésil et à sa 'qualité' —référence au relâchement

[1]La documentation résultante de ces visites a été publiée: *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça: denunciações da Bahia (1591–3)*, C. de Abreu (préf.), São Paulo: P. Prado, 1925; *Id.: confissões da Bahia (1591–2)*, C. de Abreu (préf.), Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935 [1ère éd. 1921, rééd. Par R. Vainfas (org.), São Paulo: Cia. das Letras, 1997]; *Id.: denunciações de Pernambuco (1593–5)*, R. Garcia (intr.), São Paulo: P. Prado, 1929; *id.: confissões de Pernambuco*, J. A. Gonsalves de Mello (org.), Recife: UFPE, 1970 ; "Segunda visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira: denunciações da Bahia (1618)", R. Garcia (intr.), *Anais da Biblioteca Nacional*, 49 (1927); "Id.: livro das confissões e ratificações da Bahia (1618–20)", E. d'Oliveira França et S.A. Siqueira (intr.), *Anais do Museu Paulista*, XVII (1963); et *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763–69)*, J.R. do Amaral Lapa (prés.), Petrópolis: Vozes, 1978. Études spécifiques faites sur cette documentation: Lipiner, *Os judaizantes nas capitanias de cima*; Siqueira, *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial.* Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 167–197, soutient l'existence de tribunaux inquisitoriaux éphémères, avec juridiction restreinte, lors de la première visite au Brésil. Sur la visite inquisitoriale à Rio de Janeiro (1627), voir Gonçalves Salvador, *Cristãos novos, jesuítas e Inquisição*, 107–8 et Gorenstein Ferreira da Silva, *'O sangue que lhes corre nas veias'*, vol. I, 32–38.

des mœurs, aux judaïsants et autres hérétiques—, demande à l'Inquisiteur général du Portugal, à l'époque D. Fernando Martins de Mascarenhas, de réfléchir à la nomination de ministres inquisitoriaux qui résideraient en permanence à Bahia[2]. Dans cette lettre, datée du 22 juillet 1621, le souverain n'invoque que son rôle de défenseur de la foi catholique et son obligation de châtier avec promptitude ceux qui agissent contre elle, mais il est probable qu'il avait aussi en tête le danger que son empire courait de se voir affaibli par les nouvelles puissances maritimes. Il réfléchit alors à l'instauration d'un tribunal inquisitorial au Brésil comme moyen de contrecarrer le danger que représentait l'union de ces deux tendances, les nouveaux-chrétiens étant toujours perçus comme des traîtres potentiels, tant à la religion qu'à son garant dans l'empire, le pouvoir royal. Les rumeurs l'avaient d'ailleurs devancé, car dans les années 1610 on parle déjà, tant à Bahia qu'à Lima, de l'imminence de la création d'un tribunal bahianais[3]. L'Inquisiteur général et le Conseil général du Saint-Office portugais donnent un avis défavorable —leurs réponses aux lettres royales ne sont pas connues, mais le contenu de celles-ci le démontre—, probablement pour ne pas perdre l'autorité directe sur les cas du Brésil, qui relèveraient alors de l'autorité de l'évêque de Bahia, mais aussi, peut-être, comme moyen de s'opposer à la politique centralisatrice de la Couronne espagnole. Ce refus de la part de l'Inquisiteur général est probablement dû, par ailleurs, à l'expérience des années précédentes, quand D. Constantino Barradas, prédécesseur de D. Marcos Teixeira, se fit passer pour inquisiteur. Il emprisonna des personnes habitant en dehors de son évêché, probablement en 1604, ce qui provoqua les foudres de l'administrateur ecclésiastique de Rio de Janeiro, qui rapporta l'affaire à Lisbonne. Vers 1612, c'est au tour du gouverneur du Brésil, D. Diogo de Mendonça, d'écrire au roi à propos du scandale provoqué par les emprisonnements faits par ce même évêque, soi-disant "au nom de l'Inquisition"[4].

En 1623 le roi insiste pour la création du tribunal, mais les inquisiteurs font la sourde oreille. Dans une deuxième lettre, datée du 9 février 1622, le roi demande que l'on charge l'évêque de Bahia des affaires inquisitoriales sur place, avec les juges du tribunal civil (la *Relação*) comme adjoints. L'on créerait aussi les postes de procureur, de notaire, de *meirinho*, d'*alcai-*

[2]Document transcrit dans Baião, "Tentativa de estabelecimento", 480, et dans I. da Rosa Pereira, *A Inquisição em Portugal: Séculos XVI-XVII, Período Filipino*, Lisbonne: Vega, 1993, doc. 125.
[3]Siqueira, *A Inquisição Portuguesa*, 135-139.
[4]ANTT, CGSO, liv. 369, fl. 162-63 et 187.

de, de *solicitador*, de portier et de *despenseiro*. En novembre rien n'était encore fait, car le roi écrit à nouveau à Mascarenhas avec, semble-t-il, des concessions à ses demandes: un député serait nommé pour seconder l'évêque et ce jusqu'à que le fisc ait les revenus suffisants pour entretenir le tribunal, les agents seraient payés par le trésor royal. Cette lettre fixe le nombre de familiers à nommer pour le Brésil à deux par localité. Une dernière lettre, datée du 6 avril 1623, demandant une réponse de Lisbonne, montre le peu d'entrain avec lequel les inquisiteurs portugais traitaient la question. Baião voit dans cette affaire une marque de l'ambition de l'inquisiteur D. Marcos Teixeira, nommé évêque du Brésil en décembre 1621. Ceci est possible, étant donné que l'idée de nommer l'évêque inquisiteur, intervient après la désignation de D. Marcos. Toutefois, la première lettre de Philippe IV date d'avant la nomination, ce qui montre que la volonté royale de nommer des officiers inquisitoriaux au Brésil n'a rien à voir avec le futur évêque[5]. De la même façon, le refus des juges de Lisbonne de donner des pouvoirs inquisitoriaux à l'évêque de Bahia précède les demandes royales, car en octobre 1599, en réponse à une demande du prélat, ils informent qu'il ne devait pas y créer un tribunal de l'Inquisition[6].

D. Marcos Teixeira meurt en 1623 ou en 1624 et l'idée d'installer un tribunal de l'Inquisition à Bahia ne semble plus à l'ordre du jour[7]. Toute fois, il est le premier d'une série d'évêques qui, jusqu'à la Restauration, et contrairement à la période précédente, sont d'anciens hauts officiers inquisitoriaux: D. Miguel Pereira, ex inquisiteur d'Évora meurt avant d'embarquer pour le Brésil, mais D. Pedro da Silva e Sampaio, évêque de Bahia entre 1634 et 1649, période critique comme nous le verrons dans la prochaine partie, avait été inquisiteur du tribunal de Lisbonne jusqu'à son départ pour le Brésil. A défaut d'installer un tribunal sur place, le roi choisit donc d'y envoyer des personnes ayant au moins une expérience pratique des affaires inquisitoriales.

Auparavant, D. Antônio Barreiros, évêque de 1576 à 1596, avait reçu, trois années après son arrivée à Bahia, une commission de D. Henrique lui donnant pouvoir sur les faits relevant de l'Inquisition au Brésil "les inculpés étant ceux récemment convertis"[8]. Cette commission, envoyée

[5]Baião, "Tentativa de estabelecimento", 480-481.
[6]ANTT, IL, liv. 18, fl. 180.
[7]Selon Siqueira, *A Inquisição Portuguesa*, 135-139, avec les guerres dans l'outremer puis l'indépendance portugaise, il n'était plus possible de créer de nouveaux tribunaux coloniaux.
[8]Baião, "A Inquisição em Portugal e no Brazil", 423-424, repris partiellement dans Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. III, 406.

par le roi–Inquisiteur général, ne concernait que les Indiens et non les nouveaux–chrétiens comme a pu croire José Gonçalves Salvador[9]. Ainsi, en tenant compte de ce qui a été dit plus haut sur D. Constantino Barradas, la politique inquisitoriale de Philippe IV au Brésil semble avoir été une vraie nouveauté, même si je n'ai pas des données suffisantes pour démontrer que les évêques en question aient exercé des pouvoirs inquisitoriaux décisionnels.

L'échec des systèmes exceptionnels d'action inquisitoriale

La période philippine s'illustre aussi par les visites inquisitoriales au Brésil. Il faudrait, toutefois, en revoir le nombre, car jusqu'à présent, les historiens n'ont fait référence qu'à trois, Bahia/Pernambouc à la fin du seizième siècle, Bahia en 1618 et Pará à la fin du dix–huitième siècle. La redécouverte ces dernières années de la visite inquisitoriale faite par Luís Pires da Veiga à Rio en 1626, malgré son action minime, montre que d'autres visites ont pu avoir lieu[10]. Du côté de la région pernamboucaine, une visite fut programmée en 1619: James E. Wadsworth découvrit le monitoire d'une visite devant être faite par le Licencié Antônio Teixeira Cabral —administrateur de l'éphémère vicariat du Pernambouc— dans la capitainerie de Paraíba et ses environs[11]. Les procès dans lesquels Antônio Teixeira Cabral, qui n'était pas ministre inquisitorial, agit furent le résultat de l'action ordinaire et non d'une visite: dans celui de Cristóvão Rausch, Cabral se nomme une seule fois "commissaire de la Sainte Inquisition dans ces capitaineries de Paraíba et de Pernambouc", et ce en 1617. En 1619, quand l'orfèvre allemand suspect de lectures interdites est envoyé à Lisbonne, à sa propre demande, Cabral ne signe la documentation qu'en tant qu' 'administrateur'[12]. Ceci ajouté au fait que l'exemplaire unique de ce monitoire soit vierge, sont des indices de ce que cette visite ne fut jamais effectuée. Dans une lettre du 26 janvier 1617 que l'administrateur envoya à Lisbonne accompagnant Francisco Ramires, déjà emprisonné lors de son arrivée au Pernambouc, il dit que le "remède contre des fautes semblables

[9]Gonçalves Salvador, *Cristãos novos, jesuitas e Inquisição*, 84–85 et Siqueira, *A Inquisição Portuguesa*, 150–151.
[10]Il existe des indices d'une première visite aux capitaineries du sud, faite en 1605 par l'Espagnol D. Francisco Verdugo. J. G. Salvador, *Cristãos novos, jesuitas e Inquisição*, 95.
[11]ANTT, CGSO, nt. 4149 (cette documentation est en train d'être cataloguée). Je remercie vivement James E. Wadsworth (Stonehill College) d'avoir bien voulu partager les fruits de ses recherches.
[12]ANTT, IL, pc. 5586.

[de judaïsme] est très nécessaire dans ces endroits, car cette terre est peuplée de beaucoup de personnes de la Nation et qu'il y a, dans les livres des visites, bien des affaires à prendre en main"[13]. C'est peut-être cette phrase qui motiva l'organisation d'une visite.

Manoel Calado, dans son ouvrage sur les guerres contre les Hollandais, donne au dominicain Antônio Rosado —présent sur place à la veille de l'invasion (1630) et auteur du fameux "*De Olinda a Olanda não ha ahi mais que a mudança de hum i, em a*"— le titre de visiteur du Saint-Office au Pernambouc[14]. Jusqu'à présent aucun document des archives inquisitoriales n'est venu appuyer cette donnée. Toutefois, sans en avoir le droit, il semble que le Fr. Rosado ait utilisé des pouvoirs inquisitoriaux et mené avec Pires da Veiga, selon le chanoine Manoel Temudo, un unique procès à Olinda, contre un menuisier[15]. Rosado disait avoir été envoyé par l'Inquisiteur général au Pernambouc en tant que commissaire —il ne dit jamais être un visiteur—, autorisé à nommer des notaires, des huissiers (*meirinhos*) et peut-être même des familiers. Il avait aussi le pouvoir d'arrêter et d'élargir des personnes au nom du Saint-Office, mais malgré cela il semblerait que Rosado ait été plus intéressé par les avantages financiers qu'il pouvait tirer d'une telle position. Temudo fait référence à une procuration qu'il reçut du Conseil de l'Inquisition pour suspendre de leurs fonctions Luís Pires da Veiga, appelé visiteur en toutes lettres, et Antônio Rosado, qui n'a droit à aucun titre. Malheureusement les seuls indices existant des fonctions attribuées par Lisbonne à ce dernier, sont les propos qu'il tient à Temudo, exagérant sûrement ses pouvoirs[16]. Barbosa Machado confirme que Rosado ne fut jamais visiteur, ne serait-ce que des vaisseaux étrangers, poste qu'il occupa tant à Lisbonne qu'à Porto. Né à Mértola, il étudie à Coimbra, mais avant la fin de ses études il entre en religion au couvent dominicain de Batalha. "Consultant" du Saint-Office (peut-être qualificateur?) et visiteur des vaisseaux, il "part pour le Brésil comme commissaire du Saint-Office" et meurt, dans son couvent, vers 1640. En 1620, à Porto, il prêche le sermon de la fête de la confrérie de saint Pierre-Martyr de cette ville[17]. Manoel Calado se trompa donc sur le titre de Rosado, comme

[13]ANTT, IL, pc. 1847.
[14]Callado, *O Valeroso Lucideno,* 9.
[15]ANTT, IL, liv. 216, fl. 47.
[16]ANTT, IL, liv. 216, fl. 46v.
[17]Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, vol. I, 378-9. Voir plus loin 107.

le soupçonnait déjà J. Lúcio de Azevedo[18], mais non sur son action au Pernambouc, qui fut exceptionnelle malgré son manque de pouvoir.

Cette situation inédite d'un visiteur qui n'en était pas un, parce qu'il n'avait pas le pouvoir de juger les cas sur place, ne fut pourtant pas unique. Cet épisode méconnu peut être mis en parallèle avec la lettre écrite en 1623 de Madrid à l'Inquisiteur général du Portugal, D. Fernando de Mascarenhas, demandant la nomination d'un jésuite en tant que 'commissaire-inquisiteur' en Guinée, et aussi avec la 'grande enquête', menée en 1646 par le jésuite Manoel Fernandes à Bahia et étudiée par Anita Novinsky, où le commissaire extraordinaire ne fit que recueillir les dires d'un grand nombre de témoins, analysés ensuite à Lisbonne[19].

Les visites au Brésil, en dehors de celle du Pará, s'insèrent dans la logique de l'Inquisition portugaise, qui, jusqu'aux années 1630, dans une politique de présence coercitive renforcée dans certaines régions, faisait ces *entradas*, ou 'percées', dans les rangs des judaïsants des territoires éloignés des sièges inquisitoriaux[20], s'occupant aussi d'autres cas du ressort inquisitorial. L'arrêt des visites inquisitoriales est peut-être lié à l'évolution juridique du Saint-Office. Le règlement de 1613, beaucoup plus minutieux que le précédent, renforce le formalisme de la procédure, ce qui surcharge le fonctionnement du tribunal, y compris lors des visites. Selon Sônia Siqueira, celui de 1640, dans un but de discipline et de restriction de l'arbitraire des juges, limite encore plus la liberté d'action du visiteur[21]. Toutefois, dans le livre II, titre I, § 8 de ce même règlement, ces mesures ne sont pas de mise. La minutie inquisitoriale fait ici un essai d'adaptation aux conditions extrêmes de l'outremer. En ces endroits, où "le recours au Conseil [du Saint-Office] est plus difficile, et étant donné les grands dommages qui peuvent résulter de l'atermoiement d'une réponse", les visiteurs avaient autorité pour juger, avec le concours unique de l'ordinaire, outre les cas moins graves (blasphèmes hérétiques, propositions malsonnantes, bigamie, etc.), les personnes confessant l'hérésie formelle, mais seulement quand ils jugeaient la confession entière et sincère. Comme aucune visite n'eut lieu

[18]Azevedo, *Novas Epanáforas*, 138.
[19]C. Boschi, "Estruturas eclesiásticas e Inquisição", dans: Bethencourt et Chaudhuri, *História da Expansão Portuguesa*, vol. 2, 448; Novinsky, *Cristãos Novos na Bahia*, 130–140.
[20]Cunha de Azevedo Mea, *A Inquisição de Coimbra no século XVI*, 209.
[21]Siqueira, introduction aux Règlements du Saint-Office dans *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 392 (1996) 515.

au cours des 134 ans pendant lesquels ce règlement resta en vigueur[22], cette mesure ne servit à rien, mais son existence fait que l'on ne peut pas invoquer un renforcement du contrôle du Conseil sur les visiteurs pour expliquer l'arrêt des visites inquisitoriales, au moins pour l'outremer. Dans l'espace métropolitain et insulaire, où la dernière visite eut lieu en 1637, l'abandon de la démarche peut être attribuée à trois facteurs: l'état de guerre des années 1640–1660, pour cause de Restauration; la hausse croissante du coût des visites, devenues trop chères pour cette période de crise, ce qui reste lié au premier point évoqué, et la consolidation du réseau de commissaires et de familiers dans tout le pays[23]. Si l'état de crise contribua sûrement à l'arrêt des visites inquisitoriales au Brésil, il n'en est pas de même pour le réseau des agents inquisitoriaux, qui, au moins au Pernambouc, ne commence à se mettre en place qu'à la fin du dix-septième siècle, se consolidant seulement vers le milieu du siècle suivant.

La mission d'Antônio Rosado dans les années 1620, puis la commission faite par le jésuite de Bahia dans les années 1640, montre peut-être que l'Inquisition voulait, après les imposantes visites inquisitoriales, trop longues et coûteuses, instaurer un nouveau système, plus simple, dans lequel la reconnaissance du milieu, en vue d'une *entrada*, se ferait sans danger de despotisme, puisque le commissaire n'avait ni le droit d'instruire des procès ni de les juger, et avec un contrôle théorique plus fort de la part de Lisbonne. La 'grande enquête' de Bahia et l'action d'Antônio Rosado ne suscitèrent aucune arrestation. Les systèmes exceptionnels n'étaient donc pas adaptés pour fonctionner au Brésil et l'Inquisition dut faire appel à d'autres méthodes.

II. Les agents de l'Inquisition dans l'évêché du Pernambouc

Le terme 'd'agent de l'Inquisition' est utilisé ici pour désigner les commissaires, familiers et autres serviteurs locaux du Saint-Office, de façon à différencier ce groupe de celui des ministres, ou officiers, fixes de l'institution, et qui étaient indispensables pour son fonctionnement (inquisiteurs, procureurs, geôliers, etc.). En effet, les personnes occupant nominalement

[22]James E. Wadsworth a découvert une petite note envoyée aux inquisiteurs de Lisbonne par le Conseil général, au nom de l'Inquisiteur général et écrite en 1734, par laquelle ce dernier ordonne qu'une visite soit menée en Angola. Elle devait durer entre 4 et 6 ans, mais il n'existe à présent aucun indice que cette visite ait eu lieu. ANTT, CGSO, nt. 4155.
[23]Bethencourt, "Inquisição e controle social", 8.

les charges 'd'agent local de l'Inquisition', le faisaient volontairement. C'était à eux de faire la requête pour un poste, sans faire partie du corps inquisitorial même. Ils n'étaient pas salariés de l'Inquisition et n'exerçaient leurs fonctions que de façon ponctuelle, très souvent —à défaut d'une demande expresse venue d'en haut— quand leur conscience le leur dictait, autrement dit quand bon leur semblait. Ceci est d'autant plus vrai que d'après la documentation, et selon les époques et les lieux, les commissaires extraordinaires ou délégués, nommés par les inquisiteurs pour des missions précises, furent aussi actifs que les familiers et les commissaires officiels.

Ceux qui servaient l'institution inquisitoriale le faisaient pour des raisons diverses, dont la première devait être liée à la surveillance de la pureté religieuse des sujets du Portugal et de ses conquêtes, raison d'être du tribunal de la foi. Toutefois, l'Inquisition servit directement ou indirectement d'autres besoins, que l'on associe à un type de guerre, ou plutôt, de contrôle social[24], dont les effets se voyaient dans le fonctionnement du tribunal, mais aussi dans sa propre structure. Les personnes voulant intégrer la prestigieuse corporation des serviteurs du Saint-Office le faisaient aussi pour tenir leur place dans la société et maintenir celle-ci figée telle qu'elle se trouvait, limitant autant que faire ce peut la mobilité sociale d'une certaine partie de la population. Paradoxalement, ce même système servit pendant presque toute la période de fonctionnement du tribunal inquisitorial comme mécanisme de promotion sociale de ceux qui pouvaient s'offrir une patente du Saint-Office[25]. Dans les niveaux les plus bas de l'échelle des agents inquisitoriaux, où l'on trouve les familiers —laïcs—, l'intégration au corps inquisitorial leur donnait d'autres bénéfices, plus tangibles, comme des avantages fiscaux et juridiques, avantages que les agents ecclésiastiques avaient déjà, dans une certaine mesure, dans le cadre de leur affiliation religieuse[26].

[24]Veiga Torres, "Uma longa guerra social: os ritmos"; Id., "Uma longa guerra social: novas perspectivas, 59-70; Bethencourt, "Inquisição e controle social"; Id., *L'Inquisition à l'Epoque Moderne*, 358-67. Voir aussi Novinsky, "A Inquisição: uma revisão histórica", 8-9. Pour les bases théoriques de l'analyse du phénomène inquisitorial en tant qu'instrument de contrôle social: B. Escandell Bonet, "El 'fenómeno inquisitorial': naturaleza sociologica e infraestructura histórica", dans: J. Pérez Villanueva et B. Escandell Bonet (eds.), *Historia de la Inquisicion en España y América*, vol. I, Madrid, BAC-CEI, 1984, 220-225.

[25]Veiga Torres, "Da repressão religiosa para a promoção social", 109-135.

[26]Sur la chronologie des privilèges accordés aux familiers, voir Calainho, *Em nome do Santo Ofício*, 31-34, ou l'introduction aux règlements inquisitoriaux par Siqueira dans *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 392 (1996) 521-524.

Commissaires

Au Portugal, ce n'est qu'en 1570 que commence à se mettre en place le réseau de commissaires inquisitoriaux. Par une ordonnance du 12 avril 1570 le cardinal D. Henrique demande aux trois tribunaux de district, de trouver des représentants locaux du Saint-Office. En 1578 on insiste encore sur la question auprès du tribunal de Lisbonne, ainsi qu'auprès des autres tribunaux quelques années plus tard[27]. En 1584, l'Inquisiteur général D. Jorge de Almeida écrit ainsi à Coimbra que "soient nommés des commissaires dans les lieux les plus importants. [Ils auront comme faculté] de prendre des informations préliminaires dans les affaires du ressort du Saint-Office et de réexaminer les témoins, comme cela est fait en Castille. Ils seront les ecclésiastiques les plus probes que l'on puisse trouver." Les inquisiteurs de chaque district devaient décider des lieux et du nombre de commissaires nécessaires[28]. Au tournant du siècle, il semble que rien n'est encore fait: par une lettre de février 1605, D. Pedro de Castilho, Inquisiteur général et gouverneur du royaume, fait savoir la "nécessité et l'importance" de la nomination de commissaires et de notaires pour assister ceux-ci, dans "les *vilas* et les lieux de ce district". Il demande alors que l'on se renseigne sur des candidats possibles, ayant sagesse, pureté de sang et habitant en permanence le lieu en question. Il demande aussi que l'on recherche des visiteurs de vaisseaux pour les ports. Comme la lettre fut écrite de Lisbonne, on pense qu'il s'adressait au moins aux inquisiteurs de ce district[29]. Sachant que les registres inquisitoriaux peuvent être incomplets, le premier commissaire inquisitorial que j'ai pu trouver, pour la totalité du monde atlantique portugais, y compris la métropole, n'apparaît qu'en 1611, à Rio de Janeiro. Il s'agit du prêtre D. João de Membrive, qui signe lui même le registre des provisions, avant donc son départ pour l'Amérique[30]. Sont nommés par la suite des commissaires à Tomar (1612), Alcobaça (1614), Faro (1619), Tanger (1620). Un manque dans la documentation amène aux années 1640, quand apparaissent un visiteur des vais-

[27]Drumond Braga, *A Inquisição nos Açores*, 27.
[28]*Apud* Cunha de Azevedo Mea, *A Inquisição de Coimbra no século XVI*, 178.
[29]D. Pedro avait déjà formulé des demandes semblables une année auparavant. ANTT, CGSO, liv. 369, fl. 245v.
[30]ANTT, IL, liv. 104, fl 138. Le P. Membrive (ou Membrise, ou Membrine) était espagnol et familier ou commissaire de l'Inquisition de Tolède. Gonçalves Salvador, *Cristãos novos, jesuítas e Inquisição*, 96 ; Calainho, *Em nome do Santo Ofício*, 68.

seaux jésuite à Bahia (1642) et un commissaire du même ordre au Maranhão (1643)[31].

Le règlement inquisitorial de 1613 institue que les principaux endroits de chaque district, surtout les ports de mer, devaient avoir un commissaire inquisitorial et un greffier pour l'assister, y compris à Madère, au Cap Vert, à São Tomé et "dans les capitaineries du Brésil" (tit. I, § II). Celui de 1640 traite, dans le titre XI du livre premier, beaucoup plus longuement des commissaires, de leurs qualités et obligations. Les treize paragraphes du titre XI furent repris tels quels (à part les premières lignes portant sur les qualités requises des candidats au poste), dans le règlement imprimé des commissaires, qui leur était fourni en même temps que le certificat d'agent inquisitorial[32]. Les prétendants devaient, comme tout agent inquisitorial, être naturels du 'royaume' du Portugal, purs de sang, ne pas être passés par les cachots inquisitoriaux et savoir lire et écrire (liv. I, tit. I, § 2). De plus, les commissaires devaient être des ecclésiastiques "à la prudence et aux vertus connues" et l'on donnait la préférence aux candidats ayant fait des études (liv. I, tit. XI, § 1). Le règlement des commissaires continue en les exhortant à la vertu, à agir de façon à donner le bon exemple et en défendant, à eux-mêmes et aux familiers sous leur juridiction, de tirer profit de leur situation.

Les commissaires étaient tenus de faire personnellement et exactement les diligences requises par les inquisiteurs, de façon à éviter tout erreur ou retard. Dans les cas d'enquêtes, ils devaient prendre les témoignages dans le détail. Ces témoignages devaient être faits chez le commissaire, dans une église, dans le cas où le témoin était une 'femme de qualité', ou chez le témoin, en cas de maladie. À la fin de chaque témoignage le commissaire devait écrire de sa propre main, sans les communiquer au greffier, les qualités du témoin, et la foi que l'on pouvait accorder à son témoignage. Les commissaires devaient surveiller la population de leur district et tenir les inquisiteurs au courant, par lettre, de tout ce qui allait à l'encontre de la pureté de la foi ou était du ressort inquisitorial. Dans certains cas, peur de fuite ou 'importance' de l'affaire, ils pouvaient envoyer un courrier spécial informer les inquisiteurs, aux frais du Saint-Office. Ils pouvaient aussi être

[31]ANTT, IL, liv. 104, fl. 142, 153, 206 et 231 ; liv. 105, fl. 30, 39, 41 et 88. La provision de visiteur des vaisseaux de Bahia, passé au nom de Simão de Sottomaior, procurateur de la Compagnie au Brésil, date plus précisément du 2 janvier 1642, et celle de commissaire, de Luís Figueira, du 18 avril 1643.

[32]"Regimento dos comissários do Santo Ofício" dans: Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*, 97–98.

chargés de l'arrestation et de la surveillance de personnes jugées par l'Inquisition et vivant dans leur région, étrangers bannis sur place, et habitants du lieu ayant à porter l'habit pénitentiel et devant faire actes de pénitence réguliers. Les derniers paragraphes du règlement traitent des qualités du greffier et des émoluments que ce dernier, le commissaire et éventuellement le témoin, s'il s'agissait d'une personne sans moyens ayant perdu sa journée de travail, percevaient par jour d'enquête ou pour toute autre diligence.

*Date**	*Nom*	*Résidence*	*Fonction*
23.4.1692	Antônio Duarte de Matos	Olinda	Chanoine à la cathédrale
22.12.169	Antônio Correa da Paz	Alagoa do Sul	Familier puis prêtre
25.9.1696	Manoel da Costa Ribeiro	Olinda	Trésorier de la cathédrale
21.3.1702	Veríssimo Ribeiro	Paraíba	Prêtre/maître de m. à sucre
28.2.1707	Baltasar de Faria e	Olinda	Écolâtre de la cathédrale
18.9.1719	Domingos de Araújo	Alagoa do Sul	Prêtre
25.1.1726	Vicente Correa Gomes	Olinda	Doyen à la cathédrale
5.9.1743	Felipe Rodrigues	Recife	Chapelain de ordre du Christ
12.3.1744	Antônio Mendes	S.Ant. da Manga	Vicaire général
27.4.1745	Antônio Álvares Guerra	Recife	Prêtre/notaire inquisitorial
* de la nomination au poste de commissaire			

TABLEAU 1.—*Commissaires inquisitoriaux officiels dans l'évêché du Pernambouc jusqu'en 1745* (source: ANTT, IL, liv. 105–114, *registro das provisões*)

Sônia Siqueira mentionne l'existence d'un commissaire inquisitorial à Bahia dans la première moitié du dix-septième siècle, le provincial jésuite Henrique Gomes, mais il s'agit plutôt d'un commissaire informel et non en titre[33]: il avait été nommé pour une affaire précise, sans faire officiellement partie du personnel inquisitorial. La même remarque doit être faite sur l'administrateur ecclésiastique du Pernambouc, identifié par José Antônio Gonsalves de Mello comme commissaire[34]. En effet, toute personne choisie par les inquisiteurs pour mener une enquête n'était nommée 'commissaire' que pendant le temps de l'accomplissement de la mission inquisitoriale. J'aurais l'occasion de voir plus en détail le rôle tenu par les

[33]Siqueira, *A Inquisição Portuguesa*, 163. Dans l'en-tête de l'enquête menée par le provincial à la demande de l'inquisiteur général, il n'est pas nommé commissaire, mais simplement "père provincial". ANTT, IL, liv. 223, fl. 218.
[34]Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 25.

jésuites lors de ces enquêtes. Il semblerait que les commissaires inquisitoriaux aient été absents du nord de l'*Estado* du Brésil avant la deuxième moitié du dix-septième siècle; plus précisément 1692 pour le Pernambouc, peut-être un peu plus tôt pour Bahia.

La région pernamboucaine ne compte, entre 1692 et 1745, que dix commissaires inquisitoriaux: quatre à Olinda, deux à Recife, deux aux Alagoas, un à Paraíba et un à Santo Antônio da Manga, dans les confins sud de l'évêché. Ceux d'Olinda sont tous des ecclésiastiques de haut rang, avec charges au chapitre de la cathédrale et tous, sauf un, passés par l'université. L'un était docteur, un autre licencié et le dernier, bachelier. Antônio Álvares Guerra, simple curé qui avait déjà servi auparavant comme notaire inquisitorial à Recife, était docteur en théologie naturelle. Antônio Correa da Paz, qui se dit prêtre lors de la requête qu'il fait pour accéder au poste de commissaire, est un cas particulier, car lorsqu'il fait les démarches pour accéder à la familiature, dans les années 1670, il se dit homme d'affaires, accédant à la prêtrise entre une provision et l'autre[35].

Etaient-ils assez nombreux au Pernambouc? Certainement pas, mais cela devait être le cas un peu partout au Brésil: à la même époque, en fait entre 1700 et 1750, Rio de Janeiro comptait dix familiers sur un total de trente et un jusqu'au début du dix-neuvième siècle. Par leur lieu de naissance, pour la majorité, au Brésil même, les fonctions ecclésiastiques qu'ils occupaient et leur degré d'instruction, ce groupe est comparable à celui du Pernambouc.[36]

Familiers

Le règlement inquisitorial de 1613 prévoit l'existence de familiers, y compris outremer (tit. I, § II), mais c'est dans le règlement suivant, celui de 1640, que leurs fonctions sont traitées plus en détail. Le livre premier comporte, sous le titre des familiers du Saint-Office (tit. XXI), cinq paragraphes. Le premier porte, comme pour les commissaires, sur les qualités qu'ils —et leurs femmes, puisqu'ils pouvaient être mariés— devaient avoir. Les familiers devaient en outre d'être compétents, jouir d'un fortune personnelle suffisante pour vivre dans l'aisance (*abastadamente*). Les trois paragraphes suivants traitent de leurs obligations: se rendre auprès des inquisiteurs chaque fois qu'ils le leur demanderaient, dans les cas des familiers vivant loin du siège du tribunal, leurs obligations étaient les mêmes

[35] ANTT, IL, liv. 105-114; ANTT, HSO, Antônio, liasse 20, doc. 613 et liasse 32, doc. 824.
[36] Siqueira, "Uma fonte inexplorada", 3-8.

vis-à-vis des commissaires et des visiteurs des vaisseaux locaux; participer aux fêtes de saint Pierre-Martyr et aux processions d'autodafés. Le quatrième paragraphe traite de la façon d'agir lors d'emprisonnements ordonnés par les Inquisiteurs et de leur rôle en tant que surveillants de la population en général et des pénitents de leur district en particulier. Dans le cas d'inconduite, ils devaient, habitant dans une ville siège de tribunal, avertir directement les inquisiteurs, ou, habitant d'autres lieux, avertir un commissaire local. A défaut de commissaire, le familier avertirait directement les inquisiteurs. "Il ne fera jamais rien de sa propre initiative pour ce qui touche aux affaires de l'Inquisition, eu égard aux inconvénients éventuels s'il agit autrement." Le cinquième et dernier paragraphe traite de leurs honoraires —500 *réis* par jour de diligence— et de ceux du seul adjoint qu'ils avaient droit de nommer. Le règlement des familiers du Saint-Office, invariable au moins jusqu'aux réformes du marquis de Pombal et qui était remis, ou envoyé, au nouveau familier en même temps que le certificat attestant sa nomination, ne fait qu'étayer un peu ces données, détaillant la procédure à suivre lors des emprisonnements[37].

Qui étaient ces familiers? Daniela B. Calainho, pionnière dans l'étude des personnes occupant cette fonction au Brésil, montre qu'ils étaient plutôt liés au commerce, et, pour les cas étudiés plus en profondeur, des commerçants fortunés, mais pas les plus riches. Le grand nombre d'hommes d'affaires dans les rangs de la familiature fut une constante au Brésil au dix-septième siècle, s'accentuant le siècle suivant pour décliner au dix-neuvième, sans que cette baisse ait pu enlever aux commerçants le titre de groupe socio-économique le plus lié à la fonction de familier inquisitorial[38]. Les familiers étaient, avant le dix-neuvième siècle, pour la plupart nés au Portugal —66 % au dix-septième, 70 % au dix-huitième et 38 % au dix-neuvième—, ne venant à demander leur insertion dans le cadre inquisitorial qu'après leur arrivée outre-Atlantique. Le grand nombre de commerçants s'explique par le capital nécessaire non seulement pour payer les frais d'enquêtes généalogiques et de mœurs faites avant toute nomination, mais aussi pour le maintien d'un certain rang, comme il ressort des règle-

[37]"Regimento dos familiares do Santo Ofício", dans: Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*, 95-96.

[38]Au dix-septième siècle 35,6% des familiers étaient dans le commerce. Ils étaient 60,7% au dix- huitième et 30,9% au dix-neuvième. Le chiffre relativement important de personnes dont les activités ne sont pas connues (entre 30 et 50% selon le siècle), ne permet pas de mettre en cause ces pourcentages. Calainho, *Em nome do Santo Ofício*, 79-88, compte un total de 101 nominations de familiers au Brésil pendant le dix-septième siècle, 1546 au dix-huitième et 71 au dix-neuvième.

ments inquisitoriaux. La médaille de familier était aussi pour ces Portugais —souvent arrivés au Brésil sans fortune et issus de familles sans lustre mais de sang pur— le moyen de s'élever dans l'échelle sociale locale, dans une tentative de maquiller leurs origines modestes face à une population surtout rurale et dont les plus hauts placés méprisaient les activités commerciales[39]. Ce sont donc pour ces mêmes raisons que les agriculteurs —dont certains avaient des origines juives et/ou noires et/ou indiennes— répugnèrent, même lorsqu'ils étaient fortunés, à entrer dans ce milieu, surtout dans la région pernamboucaine où les tensions entre les commerçants portugais et agriculteurs *mazombos* étaient plus fortes qu'à Bahia, par exemple[40].

Ces données restent à peu près invariables dans l'aire pernamboucaine, du São Francisco au Ceará et de l'Atlantique au frontières du Piauí, même si l'on se penche sur la situation locale. Ainsi, sur les 128 familiers nommés entre 1640 et 1746, 62 sont 'hommes d'affaires', 15 'marchands', 2 boutiquiers et 1 libraire, ce qui donne, si l'on ne compte que les hommes d'affaires et les marchands, un total de 77 commerçants, soit 60% des 128[41]. Ces commerçants se concentrent, comme on pouvait l'espérer, dans le grand centre qu'est Recife: ils y sont 55 sur 86, soit 64%); mais même dans des lieux périphériques, où l'agriculture prime sur l'activité commerciale, ce sont les marchands qui occupent un éventuel poste de familier. Il en est ainsi à Paraíba, où six familiers sur huit sont dans le commerce, aux Alagoas, où des quatre familiers ayant reçu patente entre 1678 et 1720, un était homme d'affaires, un autre marchand et un troisième vivait de ses rentes[42]. Même chose dans les régions voisines de Recife: les familiers

[39]Calainho, *Em nome do Santo Ofício*, 86–87. Il faut rappeler que la fonction de familier donnait, à eux mêmes et à leur famille, de nombreux privilèges: financier (exemption d'impôts), juridique (ils étaient jugés uniquement par les inquisiteurs, avec quelques exceptions), et anoblissants, comme le port d'armes, utilisation de vêtements en soie. Ces privilèges furent accordés par les rois progressivement. *Id.*, 31–34. Voir aussi Novinsky, "A Igreja no Brasil colonial", 23–26. Toutefois, très tôt, le pouvoir royal voulut limiter le nombre des familiers ayant ces privilèges : Philippe III en prévoyait deux dans chaque "lieu" (Baião, "Tentativa de estabelecimento", 481). En 1720, selon la volonté royale, ils devaient être 30 à Bahia, 20 à Rio de Janeiro et 10 au Pernambouc (et leurs districts). ANTT, CGSO, liasse 4, doc. 72. Sur les 'familiares do número' (référence au nombre limité de ceux bénéficiant des privilèges, selon leur ancienneté), voir les travaux en cours de James E. Wadsworth.

[40]Voir Cabral de Mello, *Rubro Veio*, 157–8.

[41]ANTT, IL, liv. 105–114. De ces cent vingt cinq familiers, manquent les informations sur l'occupation de vingt et un d'entre eux.

[42]Les documents ne livrent pas de données suffisantes sur le quatrième. ANTT, IL, liv. 106–110.

d'Ipojuca et de Muribeca étaient hommes d'affaires ainsi que celui de la reculée Mocha, au Piauí. La donne ne change que pour certaines régions périphériques, où le seul poste de familier fut occupé par un offier de la milice. Ainsi à Natal, capitaine général, et à Goianinha, *sargento-mor*, ou major, dans la capitainerie de Rio Grande do Norte. Est aussi major le familier de Rodela, dans le sertão do Pajeú, et *coronel de ordenança* le familier du Rio de São Francisco (Penedo). A Olinda, où les gros commerçants n'allaient que peu malgré son statut de chef-lieu, l'on ne trouve qu'un boutiquier; mais aussi un notaire du tribunal ecclésiastique, un militaire haut gradé (*mestre de campo*) et un rentier.

Quant au lieu de naissance des familiers du Pernambouc, leur situation n'échappe pas à la règle générale vérifiée par Daniela Calainho: des 128 comptabilisés jusqu'en 1746, seulement neuf familiers sont nés au Brésil, plus précisément au Pernambouc même. Une large majorité, 110, soit 86 % du total, est née en métropole[43].

L'action réelle des familiers dans l'Amérique portugaise se réduisait à celle de surveillance, lorsqu'ils prenaient leur fonction inquisitoriale au sérieux, et à celle d'un exécutant de missions pour le commissaire. Ces missions étaient, dans la plupart des cas, l'arrestation des personnes à envoyer à Lisbonne, ce qui pouvait être délicat lorsque des recherches étaient nécessaires et qu'il fallait surveiller les prisonniers de près pendant longtemps, étant donné l'intermittence des départs vers la métropole et la distance entre le lieu de l'arrestation et le port. La législation statue dans le détail sur la non communication entre les prisonniers eux-mêmes et avec d'autres personnes, ceci devenant difficile lorsque la prison municipale était en mauvais état et que les prisonniers pouvaient aller et venir assez librement, et que les prisons ecclésiastiques se trouvaient loin ou étaient inexistantes. Il n'était pas rare que la maison du familier ou d'un particulier servit de prison.

Notaires, qualificateurs et visiteurs des vaisseaux

Les règlements inquisitoriaux, tant celui de 1552 que ceux de 1613 et 1640, prévoient l'existence et détaillent les fonctions des notaires inquisitoriaux, qui devaient être ecclésiastiques, et comme tout agent inquisitorial, purs de sang, savoir lire et écrire, etc. Dans les descriptions assez minutieuses que les textes font de leurs devoirs, ils ne peuvent guère s'éloigner des in-

[43]Manquent les données de 9 familiers. ANTT, IL, liv. 106-114.

quisiteurs. Les deux notaires prévus par tribunal dans le règlement de 1552, puis les trois dans celui de 1613 et enfin les quatre de celui de 1640, étaient les greffiers personnels des inquisiteurs, qui avaient besoin d'eux pour noter les procès, tenir les différents registres des inculpés et des suspects, classer l'énorme masse de documents qu'ils produisaient; l'un d'eux était aussi trésorier du tribunal. Les règlements mêmes rappellent ce lien avec les juges, informant que les notaires devront "toujours habiter un endroit proche des inquisiteurs, car ce sont des officiers dont ils ont régulièrement besoin"[44]. Si les deux premiers règlements prévoient que le notaire puisse être envoyé "à l'extérieur de l'endroit où se tient l'Inquisition, pour faire une diligence", celui de 1640 réduit cette possibilité, stipulant que les notaires seront au tribunal trois heures le matin et trois l'après-midi, "sans le quitter, si ce n'est pour une raison très valable". Il est possible qu'il existe une différence entre les notaires des tribunaux et ceux habitant au loin: le registre de la confrérie de saint Pierre-Martyr d'Évora le suggère, appelant les uns 'notaires de l'Inquisition' et les autres 'notaires du district de cette Inquisition', ce qui ne lève que partiellement le flou sur les fonctions de ces derniers[45].

Les procès d'habilitation des deux personnes ayant occupé ce poste dans la région pernamboucaine entre 1640 et 1745 expliquent un peu leur existence. Leandro Ferreira de Azevedo, natif et habitant de la *vila* de Goiana, fait une demande pour accéder au poste de commissaire inquisitorial. Il triche, disant être théologien et prédicateur, supercherie dévoilée dès les premières enquêtes du commissaire Manoel da Costa Ribeiro en décembre 1703. Sans aucun bénéfice ecclésiastique et de famille modeste, il ne put être commissaire, mais on lui accorda le poste de notaire inquisitorial. Etant donné ce précédent, le P. Antônio Álvares Guerra, natif et habitant de Recife, demande directement, et plus modestement, la position de greffier ou de secrétaire du Saint-Office, en invoquant la vieillesse et l'éloignement de Ferreira. On lui attribue le poste de notaire en 1732, et en 1745 il sera fait commissaire[46]. Le fait qu'on ne trouve que ces deux exemples de notaires en terres pernamboucaines dans la période étudiée[47],

[44]1552: chap. 80; 1663: tit. VIII, § I et 1640: Liv. I, tit. VII, § 2.
[45]ANTT, IE, liv. 108, fl. 6 et 7v.
[46]ANTT, HSO, Leandro, liasse 1, doc. 5. Provision de notaire le 26 novembre 1709. *Id.*, Antônio, liasse 77, doc. 1488.
[47]Siqueira, *A Inquisição Portuguesa*, 168, compte 72 notaires au Brésil entre le dix-septième et le dix-huitième siècles, dont 60 en terres "baiano-pernamboucaines".

montre bien qu'ils n'étaient que de peu d'utilité pour les inquisiteurs, qui se sont servis d'eux plutôt comme commissaires délégués[48].

Il en est de même pour les qualificateurs. Dans les règlements de 1613 et de 1640 ils sont implicitement prévus au siège des tribunaux, nommés en même temps que les députés, notaires, procureur, avocats des prisonniers (*procuradores*), etc., mais séparément des commissaires, visiteurs des vaisseaux et familiers, agents inquisitoriaux prévus dans toutes les principales agglomérations portugaises[49]. Ils avaient à censurer et qualifier certains délits, à contrôler livres, traités et écrits à imprimer ou venant de l'étranger. Ils devaient aussi inspecter les images et peintures du Christ, de la Vierge et des saints pour vérifier leur décence. Toutefois, ils ne pouvaient faire cela sans avoir reçu auparavant un arrêt du Conseil du Saint- Office ou des inquisiteurs. Le qualificateur devait visiter de temps en temps les librairies "en prévenant d'abord les juges", et au cas ou celle-ci l'informait d'un décès, il devait vérifier le contenu de la bibliothèque du défunt et rendre compte aux inquisiteurs des résultats de l'enquête, "pour qu'ils puissent prendre ensuite les mesures les plus appropriées"[50]. Ces démarches, garde-fous contre de possibles exactions, ralentissaient sûrement pour beaucoup l'action des qualificateurs, plus encore lorsque la distance était grande, comme c'était le cas pour l'outremer. Au Brésil, où l'imprimerie ne fut introduite qu'au dix-neuvième siècle, il semble presque paradoxal de trouver quelques qualificateurs. Il faut, néanmoins, penser à leur action en tant que contrôleurs des librairies, des bibliothèques et de la production artistique. Malgré ces champs d'action, les qualificateurs ne furent pas nombreux. Entre 1640 et 1745 il n'y a que deux au Pernambouc: le carme Bartolomeu do Pilar, nommé en 1704, mais qui, ayant été élu évêque du Pará, partit pour son diocèse en 1720, et Paulo Campelli, oratorien, maître en théologie habitant Recife et nommé en 1733[51]. Il faut aussi inclure dans cette courte liste le Fr. Bernardino das Entradas, qui, nommé pour Bahia,

[48]Leandro fut chargé d'une enquête et de l'emprisonnement du bigame Francisco Rodrigues le 14 février 1719 et menait encore des enquêtes extrajudiciaires en décembre 1754 (ANTT, IL, liv. 20, fl. 248v, 254 et liv. 23, fl. 47) et Antônio des tâches semblables en 1735 et entre 1740 et 1745, avant d'être nommé officiellement commissaire (*id.*, liv. 22, fl. 112v, fl. 237v, 240, 279v, 312v, 350).

[49]Celles de la côte pour le second. 1613: tit. I, § 2; 1640: liv. I, tit. I, § 1.

[50]Règlement de 1640, liv. I, tit. X, § 1-5. Tout cela se trouve aussi dans le règlement des qualificateurs du Saint-Office, transcrit dans Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*, 94.

[51]ANTT, IL, liv. 109, fl 36 et liv. 112, fl. 192v. Leurs habilitations: HSO, Bartolomeu, liasse 2, doc. 54 et Paulo, liasse 6, doc. 95.

exerça ses fonctions inquisitoriales au Pernambouc, à Paraíba, au Rio Grande et dans l'*Estado* du Grão Pará[52].

Liée à l'activité de qualificateur, surtout au Brésil, où il n'y avait pas d'imprimerie, les règlements prévoient des visiteurs des vaisseaux, avec leurs greffiers, gardiens et interprètes, dans tous les 'lieux maritimes' des terres portugaises. La difficulté de trouver des personnes pour occuper cette charge fit que le règlement de 1640 institue que dans tous les ports où il existe un couvent dominicain son prieur soit automatiquement le visiteur des vaisseaux[53]. Etant donné l'inexistence de frères prêcheurs au Brésil, ce paragraphe du règlement est resté lettre morte, d'autant plus que l'on ne connaît que deux visiteurs des vaisseaux dans l'Amérique portugaise, le jésuite Simão de Sottomaior, nommé pour Bahia en 1642 et son collègue Manoel de Lima, du Maranhão, dix ans plus tard[54]. Qui exerçait donc le contrôle de la production artistique et des livres et manuscrits circulant au Brésil? Une lettre des inquisiteurs de Lisbonne à Bernardino das Entradas, en mars 1692, montre qu'ils pensaient que ce contrôle n'était pas nécessaire, etant donné l'absence de navires étrangers, mais qu'en cas de besoin le carme pouvait détourner la législation et prendre l'initiative d'inspecter et confisquer des œuvres sans une requête préalable des inquisiteurs[55]. Ce contrôle des livres au Brésil ne fut —malgré cette lettre— ni inexistant ni l'apanage des quelques qualificateurs: ce furent les commissaires, officiels ou extraordinaires, qui remplirent cette tâche. Vers 1692, le zélé commissaire de Bahia, Antão de Faria Monteiro, fit une liste des livres d'un certain Antônio Mendes, l'envoyant à Lisbonne pour qu'elle soit examinée par des réviseurs. En 1693, les inquisiteurs envoyèrent au commissaire la liste des livres à confisquer et à expurger (à envoyer à Lisbonne) et de ceux qu'il pouvait rendre à son propriétaire[56]. En 1696, on envoya à Bahia, au commissaire Inácio de Sousa Brandão, au Pernambouc, à Felipe Coelho, recteur du collège d'Olinda, et à Rio, mais aussi à Madère et aux Açores, des édits d'interdiction de livres[57]. En mars 1711, les inquisiteurs rédigèrent une lettre pour le P. Estêvão Gandolfi, à Rio, lui ordon-

[52]Voir plus loin 127–128.
[53]Règlements de 1613, tit. I, § 1 et de 1640, liv. I, tit. I, § 1 et liv. I, tit. XII, § 13.
[54]ANTT, IL, liv. 105, fl. 41.
[55]ANTT, IL, liv. 19, fl. 286v.
[56]ANTT, IL, liv. 20, fl. 4v–5.
[57]En 1719 on envoie encore à Bahia, à Rio, à São Paulo et deux ans plus tard au Pernambouc, des édits de livres interdits (*Id.*, fl. 245v, 253v, 254 et liv. 21, fl. 78v). Depuis 1619, le commissaire inquisitorial d'Angra occupait aussi le poste de visiteur des vaisseaux. Voir plus loin 97.

nant de "visiter les bibliothèques des personnes décédées, et s'il y trouvait des livres interdits, de les confisquer"[58]. Enfin, en 1748, le Saint-Office, indépendamment de l'ordre royal de démanteler l'éphémère imprimerie d'Antônio Isidoro da Fonseca, le rappelle à son tour à l'ordre[59]. Ces actions ponctuelles ne veulent pas dire que le contrôle de la production intellectuelle au Brésil ait été effectif ni qu'il ait été uniquement le fait des correspondants locaux de l'Inquisition[60], mais elles atténuent un tant soit peu l'idée que l'action inquisitoriale dans ce domaine ait été nulle.

L'intervention d'un agent inquisitorial dans le champ d'action d'un autre, menant des activités qui allaient à l'encontre des règlements, parfois avec la permission et souvent la connivence du siège à Lisbonne, montre que l'institution inquisitoriale pouvait être plus souple que ce qu'elle ne paraît au premier abord. Cette souplesse s'est aussi révélée au Brésil autrement: par les personnes que l'Inquisition chargea de la représenter sur place et par le rôle joué par des ecclésiastiques ne faisant pas partie de l'institution. Avant d'étudier cela dans le chapitre suivant, j'essayerai de voir comment le fisc royal, responsable du séquestre et de la confiscation des biens des personnes arrêtés par l'Inquisition, agissait au Brésil. Le fonctionnement de cette institution peu connue dépendait souvent, comme pour le Saint-Office, de l'aide extérieure.

Officiers du fisc

L'histoire du tribunal du fisc, le *Juízo do fisco Real* —à ne pas confondre avec le *Conselho da Fazenda*—, est très peu connue et difficile à appréhender à cause du peu de sources directes et de son statut double et ambigu. Les lois canoniques statuaient que les biens des hérétiques devaient être confisqués au bénéfice de la Couronne, ce qui explique le statut royal du tribunal, mais c'était l'Inquisiteur général —ou en son absence le Conseil général du Saint-Office— qui avait la mainmise sur la gestion des biens confisqués, nommant directement les juges du fisc, ainsi que les autres

[58]ANTT, IL, liv. 20, fl. 170. En janvier 1750 l'on écrit au commissaire de Bahia lui ordonnant d'examiner les librairies des lettrés et d'y chercher des livres interdits. *Id.*, liv. 22, fl. 429.

[59]Sur l'épisode d'Isidoro da Fonseca, voir Dines, "Aventuras e desventuras", 75–89, article qui éclaire la question par l'utilisation de sources inquisitoriales inédites (dont celle citée), ou encore R. Borba de Moraes, *O Bibliófilo Aprendiz*, Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 1998, 151–162.

[60]En effet, l'évêque au Brésil avait, lui aussi, juridiction sur la circulation des livres. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, 9 (liv. I, tit. VI, §16–18).

officiers, en rendant, en principe, compte au souverain[61]. Cette double allégeance fut à l'origine de plusieurs conflits entre le pouvoir royal et les inquisiteurs, toujours hostiles à tout type de levée des sanctions financières en faveur des nouveaux-chrétiens. En effet, le statut royal du tribunal permettait au souverain de prendre des dispositions sur les biens des hérétiques sans que les inquisiteurs puissent revendiquer un droit de veto légal —ils pouvaient toujours user de leur influence—, comme ce fut le cas lors de la création de la Compagnie de Commerce du Brésil (1649). À la suite des querelles entre le pouvoir royal et les inquisiteurs, D. João IV décide, en 1655, de leur retirer l'administration du fisc, la transférant au Conseil des finances; cette disposition fut par la suite révoquée, sans que l'on puisse dire exactement quand[62].

Les officiers du fisc —juges, trésoriers, notaires, huissiers, etc. – avaient les mêmes privilèges que les officiers et les familiers de l'Inquisition. Ils étaient séquestres et administrateurs des biens des personnes arrêtés pour hérésie, confisquaient et vendaient les biens des coupables, et rendaient à ceux qui en avaient droit, les biens qui leur avaient été séquestrés.

Le règlement du fisc de 1572, ratifié par D. Sebastião et confirmé par Philippe I du Portugal[63], dispose dans les chapitres XI et XXV de la manière de séquestrer et confisquer des biens se trouvant "en dehors des lieux où habitent les officiers du Saint-Office", soit parce que le prévenu y habitait, soit parce qu'il y avait des biens. Dans ce cas, le juge des confiscations devait écrire au nom du Roi "aux corrégidors, juges ou n'importe quel autre [officier de] Justice", pour qu'en cas de séquestre, les biens fussent inventoriés par cet officier, qui devait ensuite les confier à une personne sûre. Le trésorier du fisc se chargeait du recouvrement de l'argent liquide, de l'or, de l'argent et des pierres précieuses, qu'il devait faire parvenir au juge. Au moment de la confiscation, les officiers de justice du lieu, mandatés par le juge du fisc, devaient procéder à la vente des biens et lui envoyer l'argent en résultant, accompagné des documents s'y référant.

Des sources du dix-huitième siècle mentionnent Gonçalo Novo de Lira en tant que trésorier (ou *procurador*) fiscal du Saint-Office à Olinda

[61]Borges Coelho, *Inquisição de Évora*, 79-80.

[62]Azevedo, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, 258. La transcription de l'*alvará* de 1655 dans un des livres du fisc de l'Inquisition de Lisbonne (ANTT, IL, liv. 84, fl 125v), mentionne sa révocation.

[63] "Regimento dos juízes das confiscações", dans: Pereira, *Documentos para a História da Inquisição*, 84-91. Borges Coelho, *Inquisição de Évora*, 80, utilise pour son étude un règlement imprimé sous Philippe II (III), ce qui implique l'existence d'autres versions plus tardives.

et donc le responsable du recouvrement des biens de Brites Fernandes, arrêtée par l'Inquisition en 1595[64]. Toutefois, les sources d'époque ne le mentionnent pas, les lettres du juge du fisc de Lisbonne étant envoyées aux personnes chargées des arrestations au Pernambouc, ce qui n'exclut pas que ceux-ci aient transmis les décisions inquisitoriales aux personnes compétentes[65]. Il est tout de même étrange que les inquisiteurs n'aient pas cité ce trésorier du fisc. Il faut tout de même admettre son existence, étant donné que les récits généalogiques du dix-huitième siècle qui le mentionnent n'auraient pas de raison de lui inventer un poste aussi spécifique. En 1611, João Araújo, un habitant de Bahia arrêté vraisemblablement de manière abusive au nom du Saint-Office, déjà à Lisbonne, rend compte de la façon dont un Baltazar Coelho, qui se faisait passer par familier, l'avait arrêté et lui confisqua tous ses biens, l'emmenant ensuite en ville, chez Rui Mendes, juge du fisc[66].

Malgré ces deux cas, les premières nominations d'officiers du fisc pour le Brésil que j'ai pu trouver dans les archives de l'Inquisition datent des années 1620, mais elles semblent circonstancielles, liées, apparemment, à un besoin immédiat de gestion de biens issus de confiscations. Ainsi, deux provisions de 1626, signées de l'Inquisiteur général, créent, pour Rio de Janeiro et ses environs, à la demande du juge du fisc de Lisbonne, les postes de "représentant et agent" et d'expert pour les estimations (*avaliador*)[67], ce qui peut être mis en rapport avec la visite inquisitoriale qui aura lieu l'année suivante dans les capitaineries du sud du Brésil. De même, ce sont des problèmes dans le recouvrement de biens appartenant au fisc qui décidèrent l'Inquisiteur général à nommer en 1639, Baltazar Álvares juge du fisc pour le Pernambouc et la Paraíba[68]. Le sens de cette ordonnance de D. Francisco de Castro, Inquisiteur général entre 1630 et 1653, m'échappe, car, à cette date, les Hollandais étaient solidement établis dans les deux capitaineries, sans que l'Inquisition ait pu agir sur place en aucune façon. Mais, contrairement aux nominations citées plus haut, l'affectation de Baltazar Álvares ne semble pas avoir eu d'effet; la transcription de l'ordon-

[64]Borges da Fonseca, "Nobiliarquia Pernambucana", vol. 47, 152, 158, 162, 165, 197, 400 et 477; vol. 48, 272. Références glanées par Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 164-165, n. 75.

[65]Ainsi, en septembre 1598, l'on envoie à Bahia, à l'évêque du Brésil un ordre d'arrestation accompagné d'une lettre du juge du fisc. Les inquisiteurs procèdent de la même façon pour le Pernambouc en janvier 1599 et en avril 1601. ANTT, IL, liv. 18, fl. 169v, 175 et 206v.

[66]ANTT, IL, liv. 209, fl. 404-4v.

[67]ANTT, IL, liv. 84, fl. 234-v et 232-v.

[68]ANTT, IL, liv. 84, fl. 213.

nance le concernant n'est pas accompagnée de l'acte de prise de possession du poste, mais ceci n'explique qu'imparfaitement l'anomalie de cette nomination.

Des officiers du fisc étaient néanmoins déjà présents dans la région avant la conquête hollandaise: une ordonnance de 1625 augmente les responsabilités de Francisco Coelho, changeant ses attributions "d'agent et de dépositaire" en "agent, trésorier et receveur" du fisc, ce que lui donnait autorité non seulement sur les séquestres, mais aussi sur la procédure de la confiscation des biens[69]. Malgré ces nominations, la création de postes du fisc outre-Atlantique ne fut pas institutionnalisée tout de suite car à Bahia, en 1646, ce fut un magistrat de la ferme des impôts (le *provedor-mor da Fazenda*) qui, "en tant que juge du fisc", se chargea de présider l'inventaire des biens de Mateus da Costa, qui venait d'être arrêté au nom du Saint-Office[70]. La documentation ne permet pas de vérifier la situation pendant la deuxième moitié du dix-septième siècle, mais au début du siècle suivant, le réseau d'officiers du fisc semble être installé de façon assez pratique, le poste de juge étant désormais lié à celui d'*ouvidor geral*, bailli nommé pour trois ans, ou à un poste similaire. Je n'ai pas trouvé d'arrêté royal ou inquisitorial formel en ce sens, mais lors des arrestations qui eurent lieu à Paraíba en 1729, c'est à l'*ouvidor geral* que les inquisiteurs écrivent pour se plaindre des exactions commises[71]. Vers 1733, dans un courrier envoyé au Conseil d'Outremer, l'*ouvidor geral* de la Paraíba, le Dr. Jorge Salter de Mendonça, fait défiler tous ses titres, y compris celui de "juge du fisc royal et des confisqués au nom du Saint-Office et de ses familiers"[72], ce qui confirmerait le passage tacite du poste d'un *ouvidor* à l'autre, en conformité avec le règlement du tribunal du fisc. Il y était bien dit que le juge du fisc devait, à défaut de s'occuper lui-même d'une affaire, le déléguer à un magistrat. Ceci semble implicite dans deux autres lettres écrites par les inquisiteurs une vingtaine d'années auparavant à des commissaires inquisitoriaux de Bahia et de Rio de Janeiro. Dans celle envoyée en février 1719 à João Calmon, commissaire à Bahia, ils mentionnent "les magistrats [*ministros*] ayant qualité de juges du fisc dans cette ville", tandis

[69] ANTT, IL, liv. 84, fl. 226.
[70] ANTT, IL, pc. 306, fl. 20-v. Il est assez rare de trouver l'inventaire des biens fait sur le lieu de l'arrestation dans les procès inquisitoriaux pour que ce soit souligné. Par contre, on y trouve presque toujours un deuxième inventaire, fait par le prévenu face aux inquisiteurs.
[71] ANTT, IL, liv. 21, fl. 395v-396.
[72] AHU, Paraíba, liasse 6.

qu'au P. Estêvão Gandolfi, à Rio, ils mentionnent par deux fois "le juge du fisc de votre ville"[73].

Il semblerait donc qu'au début du dix-huitième siècle l'usage d'avoir des magistrats locaux en tant que juges du fisc, ait été établi, au moins pour les régions de colonisation plus ancienne. Dans la région des mines, le poste de juge du fisc n'est crée qu'en 1734, par le Roi, sur recommandation de l'Inquisiteur général. Le commissaire de Vila Rica do Ouro Preto, qui écrit à ce dernier pour le remercier de cette création, mentionne la difficulté d'organiser l'acheminement des personnes arrêtées au nom du Saint-Office avant cette décision. Auparavant, ceci dépendait des "intérêts particuliers" des trésoriers de la *Fazenda*, qui ne fournissaient que de très mauvaise volonté l'argent nécessaire aux enquêtes et au transfert décent des prisonniers à Rio. Il faut rappeler que c'était au fisc de subventionner l'acheminement des prisonniers à Lisbonne, soit avec l'argent séquestré, soit, s'ils étaient pauvres, avec les propres fonds du tribunal du fisc. Encore en 1734, un envoi d'argent et de lingots d'or provenant de biens confisqués à plusieurs personnes ayant abjuré le judaïsme lors des autodafés de 1729 et de 1732, est organisé par le tout nouveau "juge du fisc royal de ces mines", le *desembargador* Brás do Valle et son trésorier, Manoel José dos Santos[74].

Malgré la structuration qui transparaît de tout ceci, il est probable qu'il y ait eu divers degrés d'implication des officiers de la justice royale dans les affaires du fisc. En effet, les officiers du fisc avaient les mêmes privilèges que ceux subordonnés directement au Saint-Office, ce qui n'aurait pu être sans une enquête préalable sur la pureté de sang du juge potentiel. Il faut donc penser que, si la fonction de juge du fisc a pu se transmettre d'un magistrat à son successeur depuis le début du dix-huitième siècle, dans certaines régions du Brésil, le titre officiel de juge du fisc, avec ses privilèges, n'était concédé qu'à ceux ayant subi une enquête *de genere*, ce qui expliquerait les variations dans la correspondance des inquisiteurs, lesquels les nomment parfois 'juge du fisc', et dans d'autres cas ne mentionnent que le titre de magistrat de la personne en question. Il faut finalement souligner l'importance de l'aide que la justice royale devait porter au fisc pour qu'il fonctionne correctement, et ceci malgré les abus qui pouvaient être commis et les privilèges et avantages certains que les magistrats pouvaient en tirer.

[73]ANTT, IL, liv. 20, fl. 245 et 251v-252v.
[74]ANTT, CGSO, liasse 4, doc. 12.

III. Fonctionnement inquisitorial: agents inquisitoriaux et ecclésiastiques

Les données sur le nombre et l'implantation géographique de la population pernamboucaine, ainsi que des familiers et des commissaires locaux, permettent une étude quantitative des agents inquisitoriaux de la région, même si quelques unes de ces données doivent être analysées avec précaution[75]. En 1700, la population de l'évêché du Pernambouc était, selon le rapport épiscopal de D. Matias de Figueiredo, de 67.280 personnes. Au vu du recensement de 1693, qui compte 62.415 habitants, la progression est de 7,8% en sept ans. Il est donc possible de projeter une population d'à peu près 78.000 personnes en 1715. Entre 1694 et 1713, Lisbonne accorda cinquante-cinq patentes pour cette région, familiers, notaires, commissaires et qualificateurs confondus. Il y avait donc, un peu avant 1715, dans la totalité de l'évêché du Pernambouc, un agent pour 1.418 personnes.

Au niveau local la chose était bien différente, car malgré la dispersion de la population —dispersion relative, car elle se concentrait sur la côte—, les agents inquisitoriaux habitaient pour la plupart à Recife. En 1700, Recife/Olinda comptaient 22% de la population de l'évêché, mais concentraient à peu près 70% des familiers et des commissaires. La courbe des 'familiers de Recife/total des familiers' décroît entre 1711 et 1720, mais reprend de plus belle les années suivantes, variant de 76 à 100% jusqu'en 1745. À Recife/Olinda, il y aurait eu, autour de 1700, un agent pour 827 citadins —16.550 hab./20 agents locaux—, c'est-à-dire que comparé à la situation du total de l'évêché, chaque agent avait 40% de personnes en moins à surveiller. De plus, la concentration en ville de commissaires, notaires et qualificateurs (postes de responsabilité vis-à-vis de Lisbonne) faisait que théoriquement la population était, de loin, mieux surveillée que celle de la campagne et des agglomérations moins importantes. Certes, les commissaires pouvaient se déplacer pour faire des enquêtes, ou déléguer leur pouvoir, et les familiers faisaient bien quelques lieues pour emprisonner quelqu'un. Toutefois si les personnes des zones plus au moins périphériques restaient à portée de main des agents inquisitoriaux, elles étaient loin de leurs yeux.

Ces calculs peuvent paraître éclairants, mais la dispersion de la population du Brésil et l'importance qu'avaient d'autres personnes en tant que connections locales de l'Inquisition, invalident, au moins partiellement,

[75] Voir p. 53, n. 77.

TABLEAU 2A
Population de l'évêché du Pernambouc par paroisse, en 1693
(Source: ASV, Congregazione del Concilio, Relationes Diœcesium, 596)

Lieu	*Paroisse*	*Feux*
PAROISSES AU SUD DE LA CATHÉDRALE		
Olinda	Salvador	800
	S. Pedro Mártir	
Recife	S. Pedro Gonçalves	2000
Muribeca	N.S. do Rosário	400
Cabo	S. Antônio	650
Ipojuca	S. Miguel	300
Serinhém	N.S. da Conceição	600
Una	N.S. da Purificação	200
Porto Calvo	N.S. da Apresentação	370
Camaragibe	Bom Jesus	230
Lagoa do Norte	Santa Lucia	212
Lagoa do Sul	N.S. da Conceição	307
S. Miguel	N.S. do Ó	150
Rio de S. Frco.	N.S. do Rosário	500
PAROISSES AU NORD DE LA CATHÉDRALE		
Igaraçú	SS. Cosme e Damião	400
Itamaracá	N.S. da Conceição	160
Tejucopapo	S. Lourenço	208
Goiana	N.S. do Rosário	600
Taquara	N.S. da Penha de França	150
Paraíba	N.S. das Neves	1600
Mamanguape	SS. Pedro e Paulo	130
Rio Grande	N.S. da Apresentação	300
Ceará		
PAROISSES VERS LE *SERTÃO*		
Vargem		600
Jaboatão	S. Mauro	314
S.L^{co} da Mata	S. Lourenço da Mata	850
Mata	S. Ant. de Tracunhaém	100
Deterro	N.S. do Desterro	72
Rodelas	N.S. da Conceição	280
Totaux	*29*	*12483*

les résultats.

Nous avons vu l'origine et les fonctions des agents inquisitoriaux au Brésil. Toutefois, les autorités des Estaus ont aussi fait appel, assez souvent, à des personnes ne faisant pas partie du cadre institutionnel du Saint-Office. Des commissaires aux familiers, en passant par les notaires, les qualificateurs et les visiteurs des vaisseaux, comment ces officiers du Saint-Office servaient-ils de relais à l'activité inquisitoriale? Dans quelles situations et

Lieu	*Paroisse*	*Feux*
PAROISSES AU SUD DE LA CATHÉDRALE		
Olinda	Salvador	660
	S. Pedro Mártir	200
Recife	S. Pedro Gonçalves	2450
Muribeca	N.S. do Rosário	400
Cabo	S. Antônio	700
Ipojuca	S. Miguel	300
Serinhém	N.S. da Conceição	400
Una	N.S. da Purificação	200
S. Bento	Curato de S. Bento	120
Porto Calvo	N.S. da Apresentação	255
Camaragibe	Bom Jesus	310
Alagoa do Norte	Santa Lucia	200
Alagoa do Sul	N.S. da Conceição	540
S. Miguel	N.S. do Ó	180
Penedo	N.S. do Rosário	300
PAROISSES AU NORD DE LA CATHÉDRALE		
	Maranguape	100
Igaraçú	SS. Cosme e Damião	600
Itamaracá	N.S. da Conceição	280
Tejucopapo	S. Lourenço	180
Goiana	N.S. do Rosário	600
Taquara	N.S. da Penha de França	200
Paraíba	N.S. das Neves	1650
Mamanguape	SS Pedro e Paulo	90
Goianinha	NS dos Prazeres	120
Rio Grande	N.S. da Apresentação	400
Ceará Grande	N.S. da Assunção	80
PAROISSES VERS LE *SERTÃO*		
Varzea	N.S. do Rosário	260
Jaboatão	S. Amaro	350
S.L^{co} da Mata	S. Lourenço da Mata	450
N.S. da Luz da Mata	N.S. da Luz da Mata	320
Tracunhaém	S. Antônio	260
Rodela	N.S. da Conceição	115
Rio Grande do Sul		
Rio de Piauí	N.S. da Vitória	160
Piancó e Piranhas		
Totaux	*35*	*13430*

TABLEAU 2B
Population de l'évêché du Pernambouc par paroisse, en 1700
(Source: ASV, Congregazione del Concilio, Relationes Diœcesium, 596)

quelles proportions les inquisiteurs usèrent-ils des services de l'ordinaire ou des réguliers? Quelles autres raisons pouvaient légitimer l'existence de ces agents?

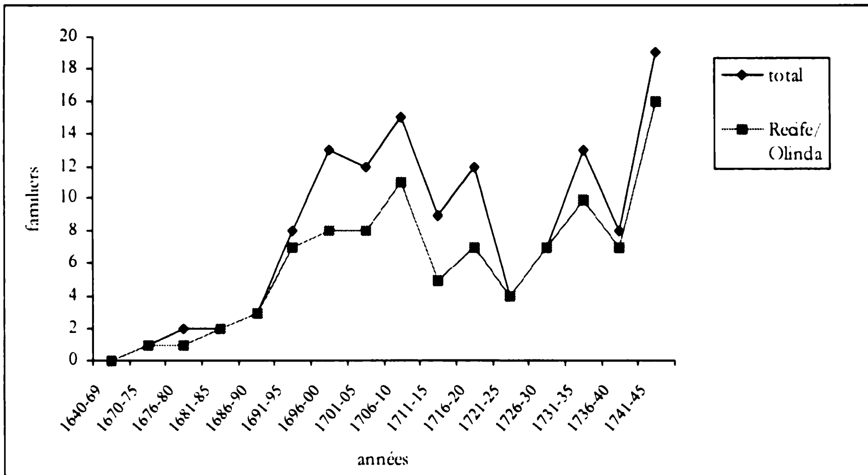


TABLEAU 3.—*Courbe des familiers de l'évêché du Pernambouc (1640–1745)*

Relais inquisitoriaux

Parmi les nombreuses listes dressées par les Inquisitions portugaises d'auto dafés, de ministres, de dépenses pour les prisonniers, de suspects de judaïser, de confesseurs sollicitants, etc., il en est une, très utile pour l'étude des liaisons locales de l'Inquisition: les registres de la correspondance envoyée par les inquisiteurs. Pour le tribunal de Lisbonne on trouve catalogués huit livres —du numéro 18 à 24, plus le 68— du catalogue général de l'Inquisition de Lisbonne. Ces livres, dont le plus ancien date de 1590, existent jusqu'à l'arrêt des activités du tribunal et contiennent, apparemment, l'enregistrement de toute la correspondance envoyée par les inquisiteurs. Malheureusement, les registres des années 1606 à 1677 ont été égarés ou détruits[76].

Malgré ce qu'ordonnait la législation inquisitoriale, le premier commissaire officiel du Saint-Office au Pernambouc ne fut nommé qu'en 1692. Avant cette date, les inquisiteurs devaient correspondre avec des personnes ne faisant pas partie de leur institution. Ainsi, c'est au vicaire général, le juge ecclésiastique, de la capitainerie du Pernambouc, le Licencié Diogo do Couto, que les inquisiteurs transmettent, le 27 décembre 1597, plusieurs diligences, notamment celle touchant à la défense du poète Bento

[76]Dias Farinha, *Os Arquivos da Inquisição*, 163.

Teixeira, emprisonné lors de la visite inquisitoriale de 1593–1595[77]. En mars 1600, avril 1601 et octobre 1605, c'est encore au juge ecclésiastique, nommé parfois vicaire général, parfois *vigário da vara* ou encore *ouvidor* ecclésiastique, que l'on confie les ordres d'emprisonnement et les enquêtes à faire au nom du Saint-Office. Une seule exception à cela: en 1599 les inquisiteurs profitent du départ pour le Pernambouc de Bartolomeu Martins Cravo, familier du Saint-Office, peut-être le premier à débarquer au Brésil, pour le charger des arrestations. L'année suivante d'autres mandats lui furent envoyés, mais les inquisiteurs ne lui confiaient pas d'enquêtes, qui étaient envoyées à des ecclésiastiques[78]. Ce choix des inquisiteurs de la plus haute autorité ecclésiastique locale comme leur délégué, pendant cette première période, se fait aussi à Bahia: on écrit directement à l'évêque, et pendant la vacance du siège (c.1596–c.1603), au vicaire général ou au chantre de la cathédrale[79].

Ces lettres sont aussi révélatrices du manque de formation de ces commissaires par défaut, et donc extraordinaires. Sans préparation spéciale pour ce qui est du ressort inquisitorial —ils n'avaient probablement pas accès aux règlements inquisitoriaux—, ils étaient amenés à commettre des fautes vis-à-vis de la procédure. Conscient de ce manque, Ambrósio Guardês, juge ecclésiastique du Pernambouc, d'Itamaracá, de la Paraíba, et vicaire de la paroisse de saint Pierre-Martyr d'Olinda, alors qu'il transmet aux inquisiteurs les affaires qu'il pense être de leur ressort, découvertes lors de visites pastorales antérieures à son mandat, leur demande de l'informer sur la démarche à suivre lors des visites ultérieures. Les inquisiteurs lui répondent qu'il faut bien préciser le jour, le mois, l'année, l'église et la paroisse où eurent lieu les témoignages, la qualité des témoins (nouveau, vieux-chrétien, Indien), leur âge et leur occupation. Le visiteur devait s'informer de l'existence d'inimitiés entre dénonciateurs et dénoncés, et ne devait pas agir contre les accusés sans avoir reçu de directives des inquisiteurs. Les dénonciations du ressort inquisitorial devaient être enregistrées séparément des actes des visites[80].

En 1605, l'évêque de Bahia D. Constantino Barradas reçoit une lettre de l'Inquisiteur général l'informant du pardon général accordé aux nou-

[77]ANTT, IL, liv. 18, fl. 154v. Bento Teixeira abjura lors de l'autodafé de Lisbonne du 31 janvier 1599 et mourut à la fin juillet de l'année suivante. Pour le détail de son procès voir Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 81–116.

[78]ANTT, IL, liv. 18, fl. 191, 206v, 256v et Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 144.

[79]ANTT, IL, liv. 18, fl. 14, fl. 166, fl. 256 entre autres.

[80]ANTT, IL, liv. 18, fl. 206v. Lettre de Guardês dans ANTT, IL, liv. 209, fl. 715v.

veaux-chrétiens. Le tribunal de Lisbonne lui ordonne de libérer tous ceux emprisonnés au nom du Saint-Office à Bahia. Fait très intéressant, les inquisiteurs lui disent aussi que, au cas ou certaines personnes se seraient, entre-temps, confessées à lui, elles pouvaient, ou plutôt, devaient abjurer leurs erreurs auprès de l'évêque même, sans se déplacer à Lisbonne. Dans cette lettre, on demande à D. Constantino de procéder aux abjurations. Il lui est dit d'envoyer les éventuelles confessions et abjurations à Lisbonne et de n'arrêter personne sans ordre du tribunal, sauf en cas de danger de fuite[81]. Il est donc probable qu'au moins quelques-unes des personnes emprisonnées à Bahia l'aient été indûment. En tout cas, après avoir interdit à l'*ouvidor* d'Olinda toute autonomie vis-à-vis de Lisbonne, les inquisiteurs décident de déléguer à l'ordinaire un tout petit pouvoir inquisitorial. Plus tard au cours de la même année, le *vigário da vara* d'Olinda, Rui Teixeira, recevra une lettre semblable: il devait élargir un certain João Jacques, car les accusations qu'il avait fait parvenir aux inquisiteurs n'étaient pas suffisantes. Il est prévenu de ne procéder à aucune arrestation avant l'envoi de l'accusation à Lisbonne, "sauf si [celle-ci] est si grave que l'on puisse craindre une fuite"[82].

La disparition du ou des registres de la correspondance des années suivantes, jusqu'en décembre 1677, peut être palliée par l'utilisation des *cadernos do promotor*, les livres du procureur de l'Inquisition. On y trouve pêle-mêle dénonciations de particuliers ou d'agents inquisitoriaux, fragments de correspondance avec d'autres tribunaux, ordres d'arrestations non satisfaits, etc. Il s'agit en fait de liasses de documents sur des affaires classées pour la plupart sans suite, dans un ordre chronologique très approximatif. Leur organisation, ou plutôt, désorganisation interne ne permet pas d'y mener un travail méthodique et ils ne contiennent pas toutes les affaires traitées par les inquisiteurs. Donc, pour comprendre à qui ces derniers faisaient confiance, je m'intéresserai, pour l'instant, uniquement aux personnes à qui ils s'adressaient pour mener des enquêtes, surveiller les bannis, etc. J'écarterai les dénonciations reçues par Lisbonne et classées sans suite, sans que les inquisiteurs daignent envoyer une réponse. Les affaires des *cadernos do promotor* sont le plus souvent de ce type, puisque les cas déclenchant une procédure étaient, sauf exception, classées comme procès.

En octobre 1613, pour la première fois une enquête est menée au Pernambouc par un jésuite: les inquisiteurs confient au recteur du collège

[81]ANTT, IL, liv. 18, fl. 254.
[82]ANTT, IL, liv. 18, fl. 256v.

d'Olinda une affaire concernant le nouveau-chrétien Domingos de Mendonça[83]. Le cas de lettres envoyées au Pernambouc par Lisbonne ne réapparaît qu'après le début de la Restauration (1645), et elles sont envoyées aux vicaires généraux successifs, Domingos Vieira de Lima puis Antônio Velho da Gama[84]. Entre-temps, à la reprise de la guerre contre les Hollandais, lorsque les communications avec Lisbonne étaient difficiles et qu'il fallait faire vite, D. Pedro da Silva, évêque de Bahia, ex-inquisiteur de Lisbonne, avait pris les affaires en main, ordonnant que des enquêtes minutieuses soient menées, avant l'envoi de dossiers constitués à Lisbonne. À chacun des vicaires nommés —comme pour Ambrósio Guardês, leur lointain collègue du début du siècle— les inquisiteurs firent parvenir des modèles de questionnaires, encore plus complets[85].

En 1652, un franciscain, le Fr. João da Luz, mène à Ipojuca, à la demande des inquisiteurs, une enquête sur Mateus da Costa, déjà emprisonné à Lisbonne. Cette exception ne peut être due qu'à une période de vacance du poste de vicaire général du Pernambouc. Vieira de Lima ne semble actif que jusqu'en 1650, tandis que Velho da Gama n'apparaît dans la documentation qu'en 1660[86].

Si l'on reprend maintenant les registres de la correspondance envoyée, c'est toujours parmi les vicaires généraux, et ensuite, avec la création de l'évêché, les membres du chapitre de la cathédrale que les inquisiteurs choisissent leurs représentants au Pernambouc. Le premier évêque arrive à Olinda en mai 1678, mais on ne lui écrit, comme à ses successeurs jusqu'au dix-huitième siècle, qu'en réponse à ses propres lettres, jamais pour le désigner pour une enquête. Ce n'est donc pas un hasard si la première patente de commissaire inquisitorial de la région a été accordée, en avril 1692, au chantre de la cathédrale, Antônio Duarte de Matos, qui avait déjà fait ses preuves en tant que commissaire extraordinaire en 1689 et en mars 1692[87]. C'est aussi cette année qu'entre en scène le qualificateur du Saint-Office, le Fr. Bernardino das Entradas, au zèle duquel les inquisiteurs

[83] ANTT, IL, liv. 206, fl. 206.

[84] ANTT, IL, liv. 230, fl. 268; liv. 235, fl. 65-69v et liv. 254, fl. 354-65 et 383-88.

[85] ANTT, IL, liv. 235, fl. 71-71v et 383v.

[86] ANTT, IL, liv. 233, fl. 5-15v.

[87] ANTT, HSO, Antônio liasse 31, doc. 812. Avant lui (et après 1677), servirent comme commissaires extraordinaires Manoel Ferreira Nunes (vicaire général, en 1678-79), Francisco Álvares Teixeira (vicaire général, en 1682-83), Francisco Martins Pereira (écoâtre et vicaire général, en 1682, 1686-90) et Nicolau Pais Sarmento (1686-92 doyen de la cathédrale). ANTT, IL, liv. 19, fl. 7v, 23, 59, 63, 91v, 122v, 147, 151, 170v, 171v, 193, 199, 215v, 221v, 244v, 265 et 286.

répondent par l'envoi de vingt édits de la foi, à publier à sa guise[88]. Fr. Bernardino, franciscain de la province de Piedade (Portugal), avait obtenu sa patente de qualificateur lorsqu'il habitait à Bahia[89].

Antônio Duarte de Matos est l'unique correspondant des inquisiteurs jusqu'en avril 1693. On lui écrit trois fois[90]. Il meurt peut-être à cette époque, car après, son nom n'apparaît plus dans les registres. En 1694, Antônio Correa da Paz, curé et familier aux Alagoas, est fait commissaire, mais on ne lui adresse aucun courrier. Et pourtant, au même moment l'on écrivait à José Nunes de Sousa, vicaire *da vara* aux Alagoas[91]. Plus tard, dans une lettre de février 1726, les inquisiteurs avertissent le recteur du collège d'Olinda de ne pas confier les commissions à faire aux Alagoas au trop vieux commissaire, car "ce ne serait pas convenable"[92].

Pendant la courte vacance du poste d'Olinda/Recife (1693-1697), les inquisiteurs correspondent avec Felipe Coelho, recteur du collège d'Olinda. C'est le vrai début de la collaboration entre les religieux des établissements jésuites d'Olinda, de Recife et de la Paraíba avec l'Inquisition. Désormais, ils seront les destinataires alternatifs des lettres de Lisbonne, parfois même préférés aux commissaires officiels. Ainsi, je ne trouve aucune référence aux activités des commissaires nommés à cette époque. Depuis l'arrêt des activités de Manoel da Costa Ribeiro[93], à qui la dernière lettre est adressée en 1702, et jusqu'en 1729, les jésuites sont les correspondants privilégiés des inquisiteurs, même si exceptionnellement ils mobilisent des agents locaux[94]. Ils engagent aussi une correspondance directe avec le familier Antônio Borges da Fonseca, dont le zèle est mis à l'épreuve lors de l'arrestation de la cinquantaine de judaïsants de la Paraíba. Au début de cette nouvelle période, les inquisiteurs n'écrivent aux évêques que pour les tenir au courant de ce qui se passe, ou répondre aux lettres envoyées. D. José Fialho, dont l'une des visites pastorales déclenche des dénoncia-

[88]ANTT, IL, liv. 19, fl. 286; liv. 260, fl. 256 et liv. 263, fl 261-81.
[89]ANTT, HSO, Bernardino, liasse 2, doc. 29.
[90]ANTT, IL, liv. 20, fl. 3v, 5v et 8.
[91]ANTT, HSO, Antônio, liasse 20, doc. 613; liasse 32, doc. 824; ANTT, IL, liv. 20, fl. 20.
[92]ANTT, IL, liv. 21, fl. 229v.
[93]Il est nommé en septembre 1696. ANTT, HSO, Manuel liasse 47 doc. 1047. Lettres au jésuite dans ANTT, IL, liv. 20, fl. 52 et 58v.
[94]Le qualificateur Bartolomeu do Pilar est contacté en 1717-1718 et le notaire du Saint-Office à Goiana en 1719. Dernière lettre à Costa Ribeiro le 21 mars 1702 dans ANTT, IL, liv. 20, fl. 90v ; Pour Bartolomeu do Pilar, *id.*, fl. 210 et 225v. Pour Leandro, voir n. 46.

tions contre les nouveaux-chrétiens de la Paraíba, intervient aussi dans les premiers emprisonnements, en 1729[95].

Malgré ces exceptions, ce sont les jésuites qui assument le travail le plus délicat: enquêtes et contre-enquêtes relatives aux affaires en cours, enquêtes sur la pureté de sang de certaines personnes. Ce n'est que le 25 mai 1729, et pour peu de temps, que les inquisiteurs écrivent à un commissaire[96]. Ce sont à nouveau les jésuites —mais aussi l'évêque - qui font office de commissaires: enquêtes, transmission des patentes de familiers et organisation des arrestations. Ponctuellement, les inquisiteurs contactent, en réponse à leur courrier, le vicaire général d'Olinda et des religieux séculiers ou réguliers de zones périphériques de l'évêché[97]. À partir de 1742, ils écrivent une première fois à Antônio Álvares Guerra, notaire du Saint-Office, le gardant comme correspondant après sa désignation au poste de commissaire en 1745. C'est aussi en 1745 que Felipe Rodrigues Campelo, commissaire depuis 1743, apparaît pour la première fois[98]. A partir des années 1740, le réseau des commissaires est établi au Pernambouc: lorsque l'affaire se passait à Recife ou à Olinda, c'est à eux que les inquisiteurs écrivaient. Pour le reste de la région, ils s'adressaient à un notaire, le vieux Leandro Ferreira de Azevedo à Goiana[99], un jésuite à Paraíba, ou aux vicaires locaux (au *sertão)*[100].

Comment expliquer la grande variété dans le choix des correspondants? Dans un premier temps, avant même qu'il y ait des commissaires officiels au Brésil, les inquisiteurs choisirent de communiquer avec les hauts responsables ecclésiastiques séculiers. Avec la création des premiers postes de commissaire, l'on correspond de préférence avec eux, mais étant donné le manque de commissaires locaux, les inquisiteurs n'écrivent plus aux mem-

[95]ANTT, IL, liv. 21, fl. 293v, 347, 395, 405-405v et 410; liv. 22, fl. 13v, 14 et 50.

[96]Le doyen de la cathédrale Vicente Correa Gomes (nommé en 1726). En 1731 on n'entend plus parler de lui. ANTT, HSO, Vicente, liasse 3, doc. 45. ANTT, IL, liv. 21, fl. 362v et fl. 396.

[97]Au vicaire général en février 1733 et en octobre 1742, au supérieur des franciscains de Penedo en octobre 1742, au vicaire général de Santo Antônio da Manga et futur commissaire Antônio Mendes Santiago en mars 1734. ANTT, IL, liv. 22, fl. 50v, 84, 278, 278v; liv. 23, fl. 87v et 134.

[98]Pour Antônio Álvares Guerra: ANTT, IL, liv. 22, fl. 279v, 312v, 350, 372v, 404v, 432v, etc. On lui écrit au moins jusqu'en 1768. *id.*, liv. 23, fl. 356v. Pour Felipe Rodrigues Campelo: ANTT, HSO, Felipe, liasse 4, doc. 60. *id.*, IL, liv. 22, fl. 350. On lui écrit plusieurs lettres, la dernière datant de janvier 1752. *id.*, fl. 404v, 432v, 440v, 449v, 465v.

[99]ANTT, HSO, Leandro, liasse 1, doc. 5, ANTT, IL, liv. 23, fl. 47 et 62v.

[100]Pour Paraíba: ANTT, IL liv. 23, fl. 21 et 47 (lettres de 1753 et 1754). Pour le *sertão*: ANTT, IL, fl. 51, 61 et 87v.

bres du chapitre de la cathédrale, malgré quelques exceptions, mais aux jésuites, qui gardent le quasi monopole de la correspondance inquisitoriale au Pernambouc jusqu'aux années 1740. L'Inquisition ne correspondait plus avec les évêques ou les vicaires généraux que pour les informer des vagues d'arrestations ou en réponse à des dénonciations issues du tribunal épiscopal.

Les jésuites et l'Inquisition

Il est difficile de connaître les raisons de ce changement dans les rapports entre les inquisiteurs et les instances religieuses du Brésil. Il ne s'agissait pas d'hostilité, mais d'une simple évolution. Si le Saint-Office eut des rapports tendus, ce fut bien avec les jésuites. Ce n'est pas dans le cadre de cette étude que je pourrai approfondir cette question, mais il convient de s'intéresser aux rapports entre l'Inquisition et les ignaciens au Brésil.

Le rôle des jésuites dans les visites inquisitoriales de 1591-1595 et de 1618 est bien connu. Ils furent nombreux à dénoncer, comme Fernão Cardim et Luiz da Grã, en bons chrétiens qu'ils étaient; les audiences avaient lieu dans les collèges, et les recteurs servirent de juges auxiliaires aux visiteurs, comme les supérieurs d'autres ordres et l'évêque[101]. Le tribunal du Saint-Office organisé à Olinda entre 1593 et 1595 était composé de l'évêque D. Antônio Barreiros[102], qui menait à l'époque une visite pastorale au Pernambouc, du visiteur Heitor Furtado de Mendonça et de ses assesseurs, et de théologiens, normalement trois —mais variant de deux à quatre—, issus des ordres religieux établis sur place: jésuites, franciscains, bénédictins et carmes. Les jésuites occupèrent dans la plupart du temps deux postes, et après le départ de l'évêque, ce fut un jésuite qui le représenta pendant les délibérations[103]. En dehors de ces visites, qui furent exceptionnelles, les

[101] Gonçalves Salvador, *Cristãos novos, jesuítas e Inquisicão*, 149.

[102] Le prélat du lieu de résidence de l'accusé devait toujours participer aux délibérations inquisitoriales, même si le jugement était rendu au Portugal. Étant donné la distance et les autres empêchements possibles, cette clause ne fut réellement appliquée (au moins pour les cas brésiliens) que lors de visites du Saint-Office. Dans les cas de procès instruits à Lisbonne, un membre du tribunal le représentait par procuration. *Regimento do Santo Ofício de 1613*, tit. IV, §XLVI et *Regimento do Santo Ofício de 1640*, liv. II, tit. XII, §1-3. D. Pedro Leitão, deuxième évêque du Brésil (1559-72/3) laisse, avant de partir pour son évêché, une procuration au nom de l'inquisiteur Ambrósio Campelo. Baião, "Tentativa de estabelecimento", 477. Les évêques du Pernambouc Estêvão Brioso (31 janv. 1678), Matias de Figueiredo (6 fév. 1688) et José Fialho (14 juin 1725) donnèrent procuration à l'inquisiteur le plus ancien. ANTT, IL, liv. 191.

[103] Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 169-170.

jésuites ne prirent que très rarement part aux activités inquisitoriales au Brésil avant la fin du dix-septième siècle, époque où paradoxalement commence à se mettre en place un vrai réseau de commissaires. Au contraire, en avril 1601, les inquisiteurs demandent au chantre et au procureur de la cathédrale de Bahia de faire diligence au sujet d'un certain João Pereira, sans nommer "de Pères de la Compagnie de Jésus ni leurs amis"[104].

La chose était différente dans l'*Estado* du Maranhão où, à partir de 1688, les recteurs des collèges de São Luís et de Belém occupent le poste de commissaire[105]. À São Paulo aussi, bien plus tard, sans que l'on sache en réalité depuis quand, "les recteurs [du collège local] font office de commissaires"[106]. De même plus tôt, dans d'autres possessions atlantiques portugaises: le 16 octobre 1619, l'Inquisiteur général, étant donné la confiance qu'il a dans les "lettres, les vertus, la bonne conscience et les autres facultés des pères de la Compagnie de Jésus, en particulier dans celles du P. Francisco Valente, recteur du collège de la ville d'Angra [...], c'est notre volonté de le faire (lui et les autres recteurs qui lui succéderont) [...] commissaire du Saint-Office de l'Inquisition, pour qu'il exerce ladite charge dans ladite ville et île, ainsi que sur les îles avoisinantes." Francisco Valente et ses successeurs seront aussi visiteurs des vaisseaux[107]. Les recteurs des différents collèges des Açores, Angra, mais aussi Ponta Delgada et Horta, occupent officiellement le poste de commissaire, et devaient avoir en leur possession, comme le document cité le mentionne, les règlements inquisitoriaux[108].

À propos de cette collaboration des jésuites à l'entreprise inquisitoriale dans certains territoires d'outremer, il faut remarquer, comme l'ont déjà fait Anita Novinsky et Paulo D. Braga, que les conflits si connus entre les jésuites et l'Inquisition en métropole, n'étaient pas leur seul mode de relation[109]. Remarquons que les jésuites ne furent pas partout, au Brésil, les correspondants privilégiés des inquisiteurs. À Bahia, depuis au moins 1677

[104]ANTT, IL, liv. 18, fl. 207.
[105]Leite, *História da Compahia de Jesus no Brasil*, vol. IV, 9. Gonçalves Salvador, *Cristãos novos, jesuítas e Inquisicião*, 150, se trompe en donnant 1653 comme année du début de cette collaboration; en 1643, un jésuite du Maranhão était déjà nommé commissaire. Voir n. 31.
[106]ANTT, IL, liv. 20, fl. 252 et fl. 254v.
[107]ANTT, IL, liv. 202, fl. 631.
[108]ANTT, IL, liv. 202, fl. 631. Voir Drumond Braga, *A Inquisição nos Açores*, 27–47.
[109]*Apud* Drumond Braga, *A Inquisição nos Açores*, 32. Sur le rôle des jésuites dans l'instauration du tribunal de Goa, voir Cannas da Cunha, *A Inquisição no Estado da Índia*, 145- 166. Sur leur rôle en tant que députés de ce même tribunal : *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris: Letouzay et Ané, 1986, col. 323.

et jusqu'en 1693, ce sont les carmes qui font la liaison avec les inquisiteurs. Pas un carme seul, ou même le prieur du couvent, mais plusieurs moines tour à tour correspondirent avec les inquisiteurs. En janvier 1693, on écrit pour la première fois à un commissaire, le P. Antão de Faria Monteiro; à partir de cette année le réseau des commissaires est établi dans la capitale de la colonie, même si on fait appel à un carme encore en 1696[110].

Comment expliquer que les inquisiteurs aient choisi, à la fin du dix-septième siècle, les jésuites —et non plus des séculiers ou des carmes— du Pernambouc pour remédier au manque de commissaires? Serait-ce l'expérience des Açores? Une baisse de la qualité des vicaires généraux et d'autres membres des chapitres épiscopaux du Brésil? Ce choix fut peut- être lié à une question circonstancielle, les jésuites paraissant être les religieux les plus fiables et circonspects pour représenter le Saint-Office sur place à l'époque en question. L'organisation interne de la Compagnie et la transmission bien huilée des informations entre une 'génération' de recteurs et la suivante peuvent renforcer cette idée[111].

Malgré des recherches dans les archives jésuites à Rome, je n'ai pu trouver d'informations venant de la Compagnie qui expliqueraient la chronologie de leur participation aux cadres inquisitoriaux au Brésil, les recteurs n'en faisant pas mention dans leur correspondance avec la maison mère. Toutefois, les relations entre la Compagnie et l'Inquisition au Portugal devaient être plus réglementées qu'elles ne le paraissent. Dans une lettre de janvier 1697, les inquisiteurs informent le P. Felipe Coelho, recteur du collège d'Olinda, qu'il était dans l'habitude du Saint-Office de remettre à l'*esmoler* de la maison de São Roque, le responsable de la distribution des aumônes de la maison centrale des jésuites du Portugal, tout ce que les Pères de la Compagnie dépensaient quand ils faisaient des diligences au nom de l'Inquisition, ce qui implique que cette collaboration était acceptée dans les hautes sphères de la Compagnie. À ce même recteur les inquisiteurs écrivent pour le remercier de sa bonne volonté à mener les affaires du Saint-Office, insinuant donc qu'il n'y était pas obligé[112].

En tout cas, les inquisiteurs faisaient confiance aux jésuites, comme le montre le décret instituant le recteur d'Angra comme commissaire, ou la lettre de reproche écrite à un familier pauliste, le prévenant que ce n'était pas à lui de décider des cas relevant de la juridiction inquisitoriale, mais à

[110]ANTT, IL, liv. 19, fl. 8v, 16v, 59, 77, 88v, 89v, 143v, 171, 193, 194, 218v, 244, 257v, 285; liv. 20, fl. 3v et 23v.
[111]Voir plus bas, 111–112.
[112]ANTT, IL, liv. 20, fl. 58v.

"un religieux docte, comme le sont d'habitude les recteurs de la Compagnie"[113]. Cette affirmation des inquisiteurs m'amène à considérer un autre aspect de l'action inquisitoriale au Brésil en m'intéressant à la manière dont ils se procuraient les dénonciations alimentant la machine inquisitoriale. Voyons d'abord les raisons de l'intermittence des commissaires, qui devait être palliée par l'action d'autres personnes, jésuites ou non.

Le système de sélection

Le système de sélection est l'une des raisons de la discontinuité de l'existence d'agents inquisitoriaux au Pernambouc. Nous avons vu que le poste de commissaire existe depuis 1570. Le règlement de 1613, puis celui de 1640, le renforce dans la législation, instituant que les principales agglomérations des terres portugaises devaient avoir un commissaire, des familiers et un visiteur des vaisseaux pour les ports. Ces règlements statuent également sur la pureté du sang et les bonnes mœurs de ces hommes et de leur famille, mais pas sur la création des ces postes.

En fait, les postulants étaient à l'origine de leur établissement. Les inquisiteurs ne décidaient pas de créer un poste de commissaire ou de familier, c'étaient aux personnes voulant intégrer le cadre 'para-inquisitorial' de proposer leur propre nomination. Les procédures d'habilitation commencent toujours par une lettre des candidats où ils déclinent leur nom et celui de leurs parents et grand-parents, leurs lieux de naissance et de résidence, et disent leur grand désir de servir le Saint-Office. De temps à autre ils mentionnent l'absence d'autres agents dans la région pour asseoir leurs prétentions, comme le fait Vicente Correa Gomes, archidiacre de la cathédrale d'Olinda, nommé en 1726, qui rappelle aux inquisiteurs l'absence de commissaires au Pernambouc[114].

Ces mentions, et celles qui suivent, montrent le peu d'initiative de Lisbonne. Même dans le cas des familiers, où la population susceptible d'obtenir le poste était beaucoup plus importante que celle capable d'accéder à celui de commissaire —puisqu'ils pouvaient être laïcs et n'avaient pas besoin d'avoir fait des études supérieures –, il arriva que leur nombre fût insuffisant. C'était toujours aux candidats de se manifester: ce que firent João Coelho de Araújo (vers 1690), habitant de Paraíba, ou Antônio Gonçalves Neiva (vers 1715), éleveur dans le *sertão* du Piauí, mais aussi un *Recifense*, le docteur Belchior Lopes de Azevedo, qui, dans les années 1690

[113]ANTT, IL, liv. 20, fl. 254v.
[114]ANTT, HSO, Vicente, liasse 3, doc. 45.

appuie sa candidature sur le fait que "quelques [familiers] de ce lieu sont décédés"[115].

Ainsi, l'existence de relais inquisitoriaux officiels au Brésil dépendait du nombre de candidatures et non des besoins réels du tribunal inquisitorial, d'où des périodes de pénurie —quand Lisbonne dut faire appel à des personnes extérieures au cadre inquisitorial—, ou au contraire, d'inflation de candidatures qui furent refusées.

Je n'ai pas de données expliquant l'absence de commissaires officiels au Pernambouc de 1570 à la fin du dix-septième siècle, mais leur apparition dans la région commence par un excès de postulants. Ainsi, la candidature du P. Manoel Lopes de Araújo fut refusée en mai 1688, parce qu'il n'avait aucun bénéfice dans la hiérarchie épiscopale, et qu'au même moment deux autres habilitations s'effectuaient, celle du futur commissaire Antônio Duarte de Matos, chanoine, et celle du doyen de la cathédrale, Nicolau Pais Sarmento, qui avait déjà fait maintes fois des enquêtes au nom du Saint-Office[116]. Sarmento ne fut pas fait commissaire officiel non plus[117] et par ailleurs, en 1694, un commissaire est nommé aux Alagoas, zone périphérique de l'évêché. Il n'y avait peut-être pas de candidats de lieux plus importants... En 1697 Manoel da Costa Ribeiro, habitant le siège épiscopal, est nommé commissaire; il est en activité jusqu'en 1717. Leandro Ferreira de Azevedo, prêtre dans la *vila* de Goiana, pose sa candidature au poste de commissaire: il se dit théologien, prédicateur, invoque la distance de quinze lieues entre Olinda, où se trouvait le seul commissaire de la région, et Goiana, et a certainement de grands espoirs d'être nommé, car il avait déjà fait des démarches au nom des inquisiteurs. Toutefois, les enquêtes démentent ses titres. Son manque d'études et de bénéfices ecclésiastiques, ainsi que ses origines modestes —son père était ferronnier— font qu'il n'obtint que le notariat[118]. Ce cas montre que si les commissaires extraordinaires pouvaient être d'origine modeste et peut-être même de sang impur —il était impossible de faire des vérifications à chaque courrier, et manifestement, les inquisiteurs ne se fiaient qu'à leurs propres enquêtes, étant donné que les candidats ecclésiastiques étaient soumis aux mêmes enquêtes généalogiques que les laïcs—, les commissaires certifiés, ainsi que

[115]ANTT, HSO, João, liasse 28, doc. 694, Antônio, liasse 57, doc. 1203 et Belchior, liasse 3, doc. 40.

[116]ANTT, HSO, incompletas, liasse 24, doc. 11. Pour l'action de Nicolau Pais Sarmento, voir ANTT, IL, liv. 19, fl. 147, 170v, 193 et 286 entre autres.

[117]Voir 102.

[118]ANTT, HSO, Leandro, liasse 1, doc. 5.

les autres agents, en tant que représentants officiels de l'Inquisition sur place, ne pouvaient être qu'irréprochables. Rappelons que les ordres religieux en terres ibériques appliquaient, tant bien que mal, des restrictions aux candidats ayant des ancêtres juifs, maures, noirs ou Indiens; dans l'Amérique Portugaise, même les *Mazombos,* Portugais nés sur place, étaient souvent disqualifiés[119].

On remarque que plusieurs candidatures ne sont posées qu'après que l'aspirant a servi au moins une fois l'Inquisition en tant que commissaire extraordinaire. Les candidats étaient donc conscients que pour servir le Saint-Office, il fallait, outre d'être de bonne famille et d'avoir, de préférence, des bénéfices ecclésiastiques, avoir la confiance des juges qu'ils voulaient servir, mais qui les jugeaient aussi. Ainsi, le P. Antônio Duarte de Matos, vicaire général et chanoine de la cathédrale d'Olinda, est quelquefois commissaire extraordinaire avant d'être nommé officiellement[120]. Le P. Antônio Álvares Guerra, sans être membre du chapitre de la cathédrale, mais avec un père familier, demande au début des années 1730 sa nomination au poste de "greffier [*escrivão*] ou de secrétaire" du Saint-Office à Recife[121]. Malgré le titre de notaire qu'on lui concède, il est en fait commissaire délégué, et ce pendant quelques années, sans oser demander le poste officiellement avant les années 1740[122].

Il est difficile de penser que cette pénurie d'agents ait été le fait d'une désorganisation du tribunal. Si le système de recrutement des agents inquisitoriaux était basé sur les candidatures et non sur la vacance d'un poste, c'était peut-être parce que, pour les hautes instances du Saint-Office, il était *presque* équivalent de désigner —et donc d'avoir sur place— un commissaire officiel ou un commissaire extraordinaire nommé au coup par coup pour des missions spécifiques. C'est ce qui transparaît du registre de la correspondance inquisitoriale telle qu'elle a été analysée plus haut, et aussi, de façon flagrante, de l'habilitation de Nicolau Pais Sarmento, décrite maintenant pour la clarté avec laquelle elle révèle la mentalité des juges de Lisbonne vis-à-vis du recrutement officiel et officieux de leurs représentants outre-Atlantique.

[119]Tucci Carneiro, *Preconceito Racial,* 113-126; Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica,* 14-44 et Cabral de Mello, *A Fronda dos Mazombos,* 198 et *passim.*
[120]ANTT, HSO, Antônio liasse 31, doc. 812. ANTT, IL, liv. 19, fl. 244v, 286v et liv. 20, fl 3v, 5v et 8.
[121]ANTT, HSO, Antônio, liasse 77, doc. 1488.
[122]ANTT, IL, liv. 114, fl. 153v et 259.

Prêtre diplômé de Coimbra, ayant servi le tribunal ecclésiastique du Pernambouc par deux fois, en tant que vicaire général puis en tant que proviseur, il était, à l'époque de sa requête, vers 1685, doyen de la cathédrale. En 1686, deux enquêtes sont lancées aux Açores, lieu de naissance de ses parents, et une troisième au Pernambouc. Les témoins de l'enquête menée en juillet 1687 à Ipojuca par l'écolâtre (*mestre escola*) de la cathédrale, Francisco Martins Pereira, ne disent rien de spécial, sinon que Nicolau vivait de façon digne et recueillie, et avait toutes capacités pour traiter les affaires d'importance comme celles de l'Inquisition. Toutefois, Francisco Martins va révéler sur le doyen et sur sa famille, des histoires douteuses qui circulaient parmi les membres du chapitre; les informateurs étaient l'écolâtre, Francisco Álvares Teixeira, ex vicaire général du Pernambouc et à l'époque chanoine de l'évêché de Miranda, et le chanoine João Barreto de Andrada. On doutait que Francisco Pais Sarmento fût le vrai père du doyen, et on attribuait la paternité au général Francisco Barreto, héros de la Restauration. L'écolâtre n'accorde pas beaucoup de crédit à cette information —il connaissait la mère du doyen et la disait *muyto honrrada e recolhida*—, mais reconnaît que Barreto obligea Francisco Pais Sarmento à l'épouser. Bien plus grave, Nicolau aurait eu deux fils, le premier, d'une Dona Maria, fille d'un nouveau-chrétien et d'une mulâtre, et le deuxième, d'une jeune célibataire, fille d'un Flamand et petite-fille d'un juif. Il aurait été suspendu de ses fonctions par l'évêque D. Estêvão Brioso pour délit de sollicitation de la mère de son deuxième fils pendant la confession[123]. En mars 1689, après ce rapport accablant, Lisbonne demande une enquête sur ses enfants, éventuellement sur la 'qualité' des mères, et sur les causes et la durée de la suspension du doyen. L'habilitation s'arrête là. Je ne connais pas les résultats de cette seconde enquête, mais Nicolau Pais Sarmento n'obtint jamais patente de commissaire inquisitorial officiel, sans cesser pour autant de recevoir des commissions des inquisiteurs. Ses qualités étaient donc suffisantes pour remplir le rôle de commissaire officieux du Saint-Office, mais sa vie privée et peut-être même professionnelle ne permettaient pas qu'il le représente officiellement, avec médaille et diplôme.

Si quelqu'un qui n'avait pas de patente de commissaire, et ne pouvait la recevoir, servait quand même l'Inquisition, pourquoi avoir des agents locaux officiels?

[123]ANTT, HSO, Nicolau, liasse 5, doc. 80.

Le théâtre de l'Inquisition

Il était certes plus facile de contacter une personne désignée à un endroit donné, que de rechercher puis de choisir quelqu'un sur qui, en dehors de son appartenance ecclésiastique, les inquisiteurs n'avaient pas d'informations —surtout s'ils lui écrivaient pour la première fois. De plus, le rôle de représentation des agents locaux était important. Nous avons vu que la fin des visites inquisitoriales coïncida à peu près avec les toutes premières nominations de commissaires et de familiers pour le Brésil. "L'ombre de la peur" que représentaient ces visites[124], suscitant la crainte des colons, les confessions des pécheurs et les dénonciations de la population en général, même relativisées —étant donné l'intermittence des visites et leur rayon d'action assez limitée— devait être assurée par autre chose. En métropole, dans les villes sièges de l'Inquisition et leurs alentours, la présence des tribunaux et les autodafés souvent annuels la faisaient perdurer. Mais le Saint-Office avait besoin de se maintenir dans le reste des terres portugaises. La nomination d'agents locaux, qui, en dehors de leurs éventuelles activités inquisitoriales, étaient des 'souvenirs vivants' du tribunal, le permit.

Les familiers, les commissaires officiels et autres notaires, étaient les représentants symboliques de l'Inquisition dans les localités éloignées des sièges des tribunaux. Les inquisiteurs pouvaient assez facilement se passer d'un familier pour arrêter quelqu'un, ou d'un commissaire officiel pour mener une enquête, mais ils en avaient besoin pour rappeler à la population l'existence, même lointaine, du tribunal. Ces hommes, qui pouvaient passer des années sans nouvelles de leurs supérieurs, devaient maintenir un équilibre délicat entre les limites juridiques de leur action et la tentation d'en tirer profit par des exactions de toutes sortes —dérapages qui apparaissent dans la documentation— pour ne pas entacher leur image, et donc celle du tribunal qu'ils représentaient. Ce rôle de représentation atteignit son apogée dans deux institutions encore très peu connues et étudiées: la compagnie des familiers et la confrérie de saint Pierre-Martyr, patron de l'Inquisition.

Dans un travail encore inédit, mais cité par Daniela Calainho, Luiz Mott donne déjà quelques indications sur la compagnie des familiers[125]. Le peu de documentation disponible qu'il a pu consulter, tant au Brésil qu'au Portugal, fait penser qu'il s'agissait d'un groupement militaire ou d'une mi-

[124] Viera Maia, *A sombra do medo*.
[125] L. Mott, "A Companhia dos Familiares do Santo Ofício no Brasil. Notas Preliminares", Salvador, 1989 [multigraphié], *apud* Calainho, *Em nome do Santo Ofício*, 115-16.

lice. En effet, cette compagnie, créée en 1641 était divisée en deux parties: une première, conduite par le capitaine, montait la garde au palais royal, et l'autre, accompagnée du porte-drapeau, servait l'Inquisition. Vilhena mentionne, parmi les milices urbaines de Salvador, l'existence de la compagnie des familiers, mais ajoute ne l'avoir jamais vue en formation. Elle servit toutefois de temps en temps, au moins dans les années 1770, comme police ou garde d'honneur. En 1762, la compagnie des familiers de Bahia comptait 75 hommes à Salvador et 48 en dehors de la ville. Selon Pereira da Costa, sa branche pernamboucaine fut fondée, à la demande des familiers locaux, par le gouverneur D. Antônio de Souza Manoel de Menezes, comte de Vila Flor (1763-1768). Au Portugal (comme en Espagne), la compagnie des familiers fut créée en période de crise, quand leurs privilèges pouvaient mettre en danger la sécurité du pays en guerre[126]. Grâce à cette compagnie, le roi abrogeait partiellement les privilèges militaires des familiers, sans pour autant heurter leur esprit corporatiste, et les regroupait sous la même bannière. Les compagnies de familiers du Brésil étaient issues de celles des années 1640, et jusqu'à la fin du dix-huitième siècle elles exigèrent de se regrouper en compagnie exclusive: le 27 octobre 1788, le commissaire Joaquim Marques de Araújo écrit de Recife au Conseil général de l'Inquisition pour se plaindre du gouverneur du Pernambouc qui intégrait des familiers dans les compagnies auxiliaires normales[127].

Sur la fraternité, ou confrérie, de saint Pierre-Martyr, je n'ai trouvé, pour le Brésil, que deux sermons qui en font mention: l'un, vraisemblablement le premier du genre dans l'Amérique portugaise, fut prêché à Bahia en 1697 par le bénédictin, qualificateur du Saint-Office, Roberto (ou Ruperto) de Jesus. Prononcé lors de festivités en l'honneur du saint patron, il fut ensuite publié aux frais des familiers de la ville. Bahia eut, entre 1683 et 1704, un total de 108 agents inquisitoriaux, dont l'écrasante majorité était, bien sûr, composée de familiers[128]. En demandant pour les "inquisiteurs, les qualificateurs, les commissaires et les familiers" la "couronne dorée des bienheureux", représentée sur la tête du saint de Vérone par l'épée de son martyre, le bénédictin donne des indications sur les ministres de

[126]L. dos S. Vilhena, *A Bahia no século XVIII*, Salvador: Itapuã, 1969, vol. 1, 246. Calainho, *Em nome do Santo Ofício*, 115. Pour le Pernambouc: Pereira da Costa, "A Inquisição", 145. Il ne cite malheureusement pas sa source. Cabral de Mello, *O nome e o Sangue*, 155, nomme João Carneiro da Cunha, familier depuis le 15 mars 1737 (ANTT, IL, liv. 113, fl. 25v.), comme capitaine des familiers du Saint-Office, sans toutefois mentionner à quelle date.
[127]ANTT, CGSO, liasse 8, doc. 11.
[128]Jesus, *Sermam do glorioso S. Pedro Martyr*. ANTT, IL, liv. 107-8.

l'Inquisition, hormis les inquisiteurs, présents aux festivités; il prévoit même l'installation d'un tribunal à Bahia[129]... Le deuxième sermon, prêché par Antônio de Santa Maria Jaboatão à Recife au milieu du dix-huitième siècle, fait aussi référence aux festivités de la fraternité, organisées pour la première fois au Pernambouc à l'extrême fin du siècle précédent, étant donné que la licence accordée par l'Inquisiteur Général pour la célébration d'une fête modeste, date de 1698. Domingos de Loreto Couto, chroniqueur pernamboucain du milieu du dix-huitième siècle, attribue à Jaboatão un *Sermão do glorioso S. Pedro Martyr, pregado na igreja matriz do Corpo Santo da villa do Reciffe de Pernambuco*, publié à Lisbonne par Pedro Ferreyra en 1731[130]. Mais c'est Innocêncio qui donne la date correcte, 1751, l'erreur du texte de Loreto Couto étant probablement due à un copiste[131].

Cette confrérie fut créée dans les couvents dominicains de la péninsule Ibérique, mais comme cet ordre était inexistant au Brésil, il lui fallut organiser ses fêtes ailleurs. A Bahia, l'image du saint fut menée en procession de la cathédrale, où une chapelle lui était peut-être dédiée, jusqu'au monastère bénédictin où le sermon fut prononcé. Olinda avait sa paroisse de l'inquisiteur martyr, mais comme l'écrasante majorité des familiers de la région habitait Recife, ils durent préférer leur propre église paroissiale, peut-être plus belle et mieux ornée que celle du saint honoré dans la décadente Olinda du milieu du dix-huitième siècle. Saint Pierre-Martyr fut également fêté dans d'autres lieux du Brésil comme à Vila Rica, où un commissaire organise la célébration pour la première fois en 1733[132].

À Recife, les festivités furent donc organisées par les familiers locaux de l'Inquisition en l'honneur de leur protecteur saint Pierre-Martyr qui fut, selon Jaboatão, "le premier Inquisiteur général de ce saint tribunal"[133]. L'auteur redouble de zèle, en louant le "très droit tribunal du Saint-

[129]Jesus, *Sermam do glorioso S. Pedro Martyr*, 3-4 et 27.

[130]Santa Maria Jaboatão, *Sermaõ do Gloriozo S. Pedro Martyr*. Je remercie G. Evergton Sales Souza, qui a eu la gentillesse de consulter ce sermon pour moi dans la bibliothèque de l'Université de Coimbra. La licence pour la célébration de la fête se trouve dans ANTT, IL, liv. 154, fl. 26.

[131]Loreto Couto, *Desagravos do Brasil*, 366 et Silva, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, vol. I, 201.

[132]ANTT, CGSO, liasse 4, doc. 12.

[133]Santa Maria Jaboatão, *Sermaõ do Gloriozo S. Pedro Martyr*, 1. Pierre de Vérone naît en 1206, connaît Domingo de Guzmán à l'Université de Bologne et entre ensuite dans l'ordre créé par ce dernier. Fondateur possible de l'Inquisition de Florence, sa carrière culmine avec sa nomination au poste d'inquisiteur général par Grégoire IX (1227-1241). Il est martyrisé par les cathares en 1252 et canonisé presque immédiatement par Innocent IV (1243-1254), qui fixe sa fête au 29 avril. Pasamar Lázaro, "Inquisición en Aragón", 304.

Office, où repose en sécurité et fermement la Foi". L'action de ce tribunal, "fondé par autorité pontificale et pouvoir royal", est menée par les inquisiteurs et les familiers, "armés non d'une, mais de deux épées; la doctrine et la rigueur. L'épée de la doctrine pour détruire les erreurs des hérétiques, et l'épée de la rigueur pour châtier les obstinés et les apostats de la Foi"[134]. Plus bas, Jaboatão donne un exemple de l'utilisation que le saint en fit. Après l'échec d'une guerre spirituelle, menée avec l'épée de la doctrine contre "hérétiques et Hébreux", il abat les hérétiques que "le feu matériel réduit en cendres"[135]. Cette imagerie, qui transforme la branche d'olivier, symbole de miséricorde, tenue par le saint dans sa main droite, en une deuxième épée, laisse entendre que, pour Jaboatão, l'Inquisition n'agissait pas avec charité, ou qu'elle n'en avait pas besoin...

La confrérie de saint Pierre-Martyr, est citée pour la première fois dans les sources aragonaises en 1422. Sise dans le couvent des prêcheurs de Saragosse, elle était ouverte à tous. Ce n'est qu'en 1604 qu'un décret au nom des inquisiteurs de la ville permet son installation circonscrite aux officiers de l'Inquisition. Celle-ci a lieu deux ans plus tard, dans le même couvent dominicain. La confirmation des statuts de la confrérie est faite en 1611 par le siège apostolique. Ses membres usaient d'éléments distinctifs, comme l'habit de confrère et la croix de lys, brodée en soie blanche et noire, avec des fils d'argent et d'or, arborée sur leur étendard. Ils avaient aussi des privilèges, comme celui de l'indulgence plénière lorsqu'ils effectuaient une arrestation! Tout officier inquisitorial pouvait entrer dans la confrérie —des inquisiteurs aux portiers, y compris les femmes des officiers laïcs—, et, en dehors de ses fonctions spirituelles, la fraternité assurait le confort matériel de ses membres par son aide aux plus nécessiteux. Elle fonctionnait comme toute confrérie laïque, même si des religieux en faisaient partie, assurant le minimum pour les confrères dans le besoin, des médecins et des médicaments pour ses malades, etc. Il est possible que la confrérie de Saragosse regroupât tous les officiers du royaume d'Aragon, mais les articles sur le sujet ne le précisent pas[136].

Au Portugal, les fraternités de saint Pierre-Martyr datent à peu près de la même époque. Leurs statuts ne furent rédigés qu'en 1633, mais un ser-

[134]Santa Maria Jaboatão, *Sermaõ do Gloriozo S. Pedro Martyr*, 1.
[135]Santa Maria Jaboatão, *Sermaõ do Gloriozo S. Pedro Martyr*, 13.
[136]Pasamar Lázaro, *Inquisición en Aragón*, 305-311. G. Redondo Veintemillas, "La Confradía de San Pedro Mártir de Ministros de la Inquisición de Aragon", dans: M.C.H. dos Santos (coord.), *1° Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*, Lisbonne: Universitária Ed., 1989, vol. II, 799-807.

mon dédié au saint, prêché en 1620 en l'église saint Dominique à Porto par le Fr. Antônio Rosado, ainsi que l'arche des familiers du Saint-Office, construit pour l'entrée de Philippe II à Lisbonne en 1619, montrent que la confrérie inquisitoriale existait depuis plus longtemps[137]. Les statuts, rédigés sous l'égide de l'Inquisiteur général D. Francisco de Castro en date du 15 mars 1633, furent approuvés et confirmés par Urbain VIII le 22 novembre de cette même année[138]. Son chapitre IV, qui traite des confrères, institue que "ne peuvent en faire partie que les ministres, officiers et familiers du Saint-Office"[139], rien n'est dit sur la famille des ministres. Selon le chapitre suivant, à propos des confrères venant des autres districts, y compris de Castille, les sièges des confréries n'étaient prévus que dans les villes où existait un tribunal de l'Inquisition, et, d'après le sermon de Porto de 1620, c'était seulement avec une autorisation spéciale de l'Inquisiteur général que l'on pouvait instaurer une confrérie ailleurs[140]. L'existence d'une confrérie au Brésil semble donc improbable, au moins jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, même si ce n'était pas impossible, et l'absence de mention de son existence dans les sermons cités renforce cette idée. Les familiers, les commissaires, etc., habitant au Brésil seraient alors inscrits sur les listes de la confrérie lisboète, dont les registres ne furent pas conservés.

De toute manière, si les habitants du Brésil de la fin du dix-septième siècle et du début du dix-huitième n'avaient pas l'opportunité d'assister au 'théâtre de l'inquisition' —autre appellation des autodafés— ceux des grandes agglomérations ne pouvaient pas ne pas remarquer les fêtes, processions et sermons faits le 29 avril en l'honneur de l'Inquisition et de son saint patron par les agents locaux du Saint-Office, au moins depuis la fin du dix-septième siècle.

Les agents officiels de l'Inquisition au Brésil avaient donc un rôle de représentation —prévu d'ailleurs dans les règlements inquisitoriaux— qui ne diminue en rien leur fonction d'yeux et de mains des inquisiteurs au Brésil. L'image d'un corps organisé était un facteur qui renforçait leur place parmi les institutions de contrôle de la société. Ainsi, l'organisation de fêtes en l'honneur du saint inquisiteur dans les principales agglomérations

[137] Rosado, *Sermao feyto em S. Domingos do Porto*. L'arche est reproduite dans Bethencourt, *L'Inquisition à l'époque moderne*, ill. 5 (voir aussi 93-94 de cet ouvrage).

[138] *Statuta sodalitii.* ANTT, CGSO, nt. 4149. Cette notable trouvaille de James E. Wadsworth est composée de dix folios imprimés, qui seront réédités par lui bientôt dans un travail sur la confrérie. Je remercie Jean Hadas-Lebel de m'avoir aidé à comprendre ce texte.

[139] *Statuta sodalitii*, fl. 3v.

[140] Rosado, *Sermao feyto em S. Domingos do Porto*, fl. 13.

de l'Amérique portugaise peut être un bon indice de ce que, à cette même époque, les corps d'agents locaux commençaient à être bien structurés.

Action et pouvoirs des commissaires au début du dix-huitième siècle

Tandis qu'au Pernambouc le réseau des commissaires ne s'installa de façon régulière qu'à partir des années 1740, dans d'autres régions du Brésil ce fut une réalité quelques années auparavant. Au début du siècle déjà les inquisiteurs semblent correspondre habituellement avec les commissaires officiels de Bahia ou de Rio de Janeiro. Cette confiance sera validée par des textes datés de 1719, que l'on pourrait classer comme les modèles d'un règlement des commissaires d'outremer, et qui font cette fois-ci bien la différence entre commissaires officiels et délégués. En réponse aux courriers de plusieurs de leurs représentants —les commissaires de Bahia, Rio et d'Angola ou le recteur du collège jésuite d'Olinda—, les inquisiteurs envoient des textes normatifs, quoique adaptés à peu près à chaque cas, et donnant, uniquement aux commissaires officiels, des pouvoirs qu'ils n'avaient pas jusqu'alors. Ainsi, les "commissaires d'outre-mer (*ultramarinos*)", après avis favorable de l'Inquisiteur général, pouvaient faire de leur propre chef enquêtes judiciaires et ratifications —et non les extrajudiciaires seulement, qui nécessitaient l'agrément des inquisiteurs avant d'être ratifiées— de façon à accélérer le processus, car "quand de ces Conquêtes on nous envoie des dénonciations, le temps que l'ordre d'enquêter judiciairement soit transmis, certains témoins étaient morts, d'autres partis vers des endroits où il était difficile de les toucher, et les délinquants pouvaient aussi s'en aller sans châtiment". Les inquisiteurs leur donnèrent donc la faculté de décider avec la responsabilité de juger si une affaire, "par sa qualité ou par les circonstances" méritait ou non l'attention du Saint-Office[141].

Comme les commissaires de Bahia et de Rio —qui reçoivent des textes assez semblables, indiquant le privilège accordé par l'Inquisiteur général à leurs collègues 'd'outre-mer'—, le Père jésuite d'Olinda, João Guedes, reçoit nominalement les nouvelles attributions avec le texte de la 'forme de ratifier' les dénonciations selon le 'style' du Saint-Office, probablement parce qu'il n'occupait pas officiellement le poste de commissaire. Le capucin Lourenço de Lucca, commissaire d'Angola, ayant outrepassé ses attributions en faisant emprisonner deux 'sorciers', est d'abord blâmé, puis reçoit l'autorisation de faire des enquêtes judiciaires. Toutefois, d'après la

[141] ANTT, IL, liv. 20, fl. 242-245v et fl. 249-254v.

formulation de la lettre des inquisiteurs, on lui donne moins d'autonomie qu'à ses collègues du Brésil, car il devait ratifier selon le style inquisitorial *toutes* les dénonciations qu'on lui ferait, sans pouvoir décider de la "qualité et des circonstances" de l'affaire[142]. En 1720, un autre commissaire de Rio, Gaspar Gonçalves de Araújo, reçoit la permission de déléguer ses pouvoirs d'enquêteur judiciaire lorsqu'il ne pouvait se déplacer. Il pouvait choisir un curé, "ou n'importe quelle autre personne", et leur remettre le texte des interrogatoires formulés par lui-même "selon les instructions que nous vous avons déjà envoyées". Il devait aussi prévenir son délégué qu'il n'enquêtait que parce que lui, le commissaire, se trouvait empêché, et selon l'ordre des inquisiteurs; façon directe de lui faire comprendre que cette marque de confiance circonstancielle ne lui assurait pas une place parmi les ministres de l'Inquisition[143].

La souplesse des inquisiteurs se vérifie ici encore une fois: malgré des formulations semblables, ils se gardent bien d'appliquer la décision de leur supérieur à tous les commissaires. Ils le font selon les situations locales et le degré de confiance qu'ils avaient dans leurs subordonnés, l'appliquant même à un commissaire délégué qui, pour le coup devint virtuellement un égal de son collègue jésuite de Rio, qui avait, lui, le poste de commissaire officiel. L'adaptation des ordonnances à la personnalité du destinataire apparaît dans un autre passage de la lettre adressée au commissaire de Bahia, car il est le seul à recevoir l'autorisation de faire arrêter quelqu'un sans l'accord préalable des inquisiteurs dans des circonstances très précises: "1) que le crime soit des plus graves, par sa qualité et par les circonstances; 2) qu'il soit prouvé suivant la forme du Droit, ce qui est laissé à votre jugement; 3) [que vous ayez fait acte] judiciaire et ratification selon notre style, et 4) qu'il y ait suspicion de fuite du délinquant, ce qui sera confirmé par la déposition des témoins"[144].

Les trois lettres aux commissaires du Brésil, à part les mentions à des affaires très précises en cours, et les références, d'ailleurs très vivantes, à l'univers local de l'Inquisition, sont un vrai supplément au règlement des commissaires, dans ce qui pourrait être un règlement des 'commissaires

[142]ANTT, IL, liv. 20, fl. 245v-248v. Le premier sorcier était un *mestre dos juramentos dos Bulungos*, des terres des Bengo et le deuxième portait une *bolça de mandinga* à même le patio de l'église de saint Antoine. Ce dernier avait été arrêté par des soldats, qui l'amenèrent au capucin. Les inquisiteurs blâment leur commissaire car ils considèrent son comportement comme illégitime.
[143]ANTT, IL, liv. 20, fl. 275-77.
[144]ANTT, IL, liv. 20, fl. 243-43v.

d'outre-mer', indiquant de façon précise comment procéder dans les cas de bigamie, sollicitation, blasphèmes et sorcellerie. Les inquisiteurs ajoutent que "dans notre édit imprimé, sont présentés les crimes dont la connaissance appartient au Saint-Office, mais comme les plus fréquents en ces régions [*esta conquista*] sont les susnommés, nous les citons spécialement". Il est étrange qu'il n'y soit pas fait mention du traitement des cas de judaïsme, mais il est vrai qu'en 1719 c'était encore chose rare au Pernambouc, où les affaires de ce type n'apparaissent qu'une dizaine d'années plus tard. Ce n'est pas le cas à Bahia, où des judaïsants étaient assez régulièrement arrêtés au nom du Saint-Office depuis la fin des années 1710 et même dans les années 1680-1690, ni à Rio, d'où étaient issus plus de deux cents judaïsants des autodafés des années 1710 et 1720. Le commissaire de Rio reçoit, toutefois, une "méthode pour recevoir des confessions de judaïsme", qui, après utilisation, devait être renvoyée à Lisbonne[145], comme tout papier ayant trait à des sujets délicats dont la diffusion pouvait ébranler gravement l'édifice fragile du sacro-saint secret inquisitorial.

Les inquisiteurs se fiaient-ils à l'expérience acquise par les commissaires lors des années précédentes? Le déferlement d'arrestations de judaïsants à Rio, cas le plus connu, débuta vraiment en 1710, par l'envoi de 45 nouveaux-chrétiens à Lisbonne, et fut motivé par les dénonciations faites à Lisbonne même par des personnes déjà emprisonnées ou d'autres, comme la fameuse Catarina Soares Brandoa, qui ayant vécu au Brésil un certain temps, rentre au Portugal et rapporte aux inquisiteurs les activités judaïsantes de plus de 80 habitants de Rio de Janeiro. La machine inquisitoriale se mettait en marche, les personnes emprisonnées dénonçant leurs proches, et moins proches, ce qui, par un effet de cascade alimentait le tribunal en affaires jusqu'à épuisement. En fait, si les commissaires de Rio eurent à enquêter sur des cas de judaïsme, notamment lorsqu'un prévenu contredisait le libelle d'accusation, l'ordre émanait, avec la façon de procéder, de Lisbonne et ils n'eurent pas souvent à transmettre des dénonciations de première main. Toutefois il y eut, non des dénonciations, mais des présentations —personnes se présentant à l'Inquisition ou à l'un de ses délégués pour s'auto-dénoncer— à Rio, notamment quatre membres de la famille Correia-Ximenes qui se présentèrent à Estêvão Gandolfi en 1718, alors que leurs parents étaient déjà emprisonnés à Lisbonne. Celui-ci savait comment gérer cette situation, ou s'en acquitta fort bien sans recourir aux

[145]ANTT, IL, liv. 20, fl. 253.

inquisiteurs, car ces derniers ne lui firent aucune remarque sur sa façon de procéder[146].

Difficile de trancher... d'autant plus que le recteur du collège du Maranhão —qui était aussi commissaire— avait dans ses archives une "instruction pour les commissaires du Saint-Office sur ce qui doit être fait lors d'une présentation"[147]. Le document décrit méticuleusement la façon de procéder, y compris dans le cas de judaïsme, et ajoutait à la façon de prendre des dénonciations, des édits de la foi et une lettre des inquisiteurs, demandant aux recteurs —un courrier identique fut envoyé au collège de Belém—, que ces lettres, instructions et commissions fussent remises à ceux qui leur succéderaient[148]. Les inquisiteurs avaient-ils une politique générale à l'égard des commissaires, comme le titre du document l'indiquerait? S'appliquait-elle seulement aux 'commissariats' les plus stables, comme ceux de l'*Estado* du Maranhão? Ceci pose le problème de la transmission des informations entre les commissaires successifs. La chose était facile quand ils étaient tous jésuites, comme aux Açores depuis 1619, et au Pará et au Maranhão quelques années plus tard. Les recteurs successifs ayant archivé convenablement la documentation de leur rectorat, il n'y avait pas de raison que leurs successeurs n'y trouvent les instructions reçues des inquisiteurs, d'autant plus que les chefs des collèges n'étaient pas personnellement commissaires: c'était leur poste qui était lié à la fonction inquisitoriale.

Cette transmission était sûrement plus difficile quand il y avait vacance du poste pendant des périodes plus ou moins longues, comme au Pernambouc et ailleurs, ou quand les différents commissaires étaient en concurrence. La lettre déjà citée, adressée à João Calmon, commissaire à Bahia, fait état de problèmes après la mort de son collègue Antônio Pires Gião: un troisième commissaire, Gaspar Marques Vieira, déjà vieux et malade, n'ayant plus la confiance des inquisiteurs, paraît avoir voulu s'approprier les "papiers du commissaire Gião", ce qui aurait laissé Calmon sans renseignements importants sur les affaires en cours, et peut-être sans des

[146]ANTT, IL, liv. 20, fl. 209v, 252v et 286. En 1720 d'autres personnes vont se présenter volontairement à Rio. Dines, *Vínculos de Fogo*, 809–815. Sur l'utilisation des présentations comme moyen de brouiller les pistes et ainsi le fonctionnement du Saint-Office, voir *id.* Mea, *A Inquisição de Coimbra*, 474–80; Gorenstein Ferreira da Silva, *'O sangue que lhes corre nas veias'*, 217.
[147]Biblioteca Pública de Évora, cod. CXVI/2-2, fl. 112–127. Je remercie infiniment Cândida Drumond M. Barros de m'avoir fourni des extraits de ce document.
[148]ANTT, IL, liv. 19, fl. 199v.

formulaires, comme celui en possession du recteur du Maranhão[149]. Même au Pernambouc, où le rectorat n'était pas lié officiellement au poste de commissaire, en quittant son poste en 1720, le P. João Guedes transmet à son successeur, le P. Luís de Amorim, les instructions qu'il avait reçues des Inquisiteurs, certainement le 'règlement des commissaires d'outre- mer', ainsi que les papiers des affaires en cours. Il est demandé au nouveau recteur de faire de même avec son successeur[150].

IV. Le système de transmission des dénonciations

Nous avons vu jusqu'ici avec qui le Saint-Office correspondait, qui il choisissait pour le représenter. Mais les inquisiteurs —qui pouvaient être assez souples quant au choix de leurs représentants au Brésil et à leur champ d'action—, restèrent, après l'arrêt des visites inquisitoriales et des 'grandes enquêtes', à la limite de la passivité en ce qui concernait le système de transmission des dénonciations. C'est cette passivité toute voulue, résultant des méthodes utilisées pour inciter les personnes à faire leur devoir de bons chrétiens, c'est-à-dire à dénoncer, qui permit qu'un simple familier, comme celui de São Paulo mentionné plus haut, mais aussi d'autres personnes (laïcs ou religieux), se soient pris pour les tenants de l'orthodoxie catholique et les représentants de l'autorité inquisitoriale. Même si l'Inquisition, à partir de la deuxième moitié du dix-septième siècle, attendait de ses officiers, à tous les niveaux, qu'ils prennent soin de recueillir et transmettre à l'échelon décideur tout affaire relevant de sa juridiction, elle avait besoin de plus. Pour que son action fût effective et qu'elle eût la possibilité d'avoir l'impact voulu sur la société, il lui fallait de l'aide extérieure. Non seulement pour agir en son nom, à sa demande —nous avons vu qu'elle était importante— mais aussi pour prendre l'initiative, sous l'effet du zèle ou de tout autre sentiment, de transmettre aux inquisiteurs les dénonciations sans lesquelles le tribunal ne pouvait fonctionner.

Justice épiscopale et Inquisition

Contrairement à Bahia, où l'évêque, au moins jusqu'à la fin du dix-septième siècle, fut partie prenante de l'activité inquisitoriale, correspondant

[149] ANTT, IL, liv. 20, fl. 242.
[150] ANTT, IL, liv. 20, fl. 1v-2.

activement avec les inquisiteurs de Lisbonne, au Pernambouc, le prélat dont l'instauration fut plus tardive, ne joua pas le même rôle, essentiellement à cause de la grande différence des contextes. Malgré la peur d'une attaque étrangère et les révoltes qui secouèrent le Pernambouc au début du dix-huitième siècle, l'évêque d'Olinda ne fut pas confronté à des situations d'exception comme celui de Bahia, qui dut accueillir des visites inquisitoriales et affronter, parfois personnellement, des ennemis hérétiques. L'évolution de la stratégie inquisitoriale y est peut-être aussi pour quelque chose. Au premier temps de l'action du Saint-Office au Brésil, les inquisiteurs se fiaient très souvent à l'évêque et aux membres du chapitre pour les représenter, mais cette confiance fut transférée progressivement —à l'époque même de l'apparition des commissaires— aux recteurs des collèges jésuites.

En tout cas, en dehors d'actions épisodiques plus énergiques au nom du Saint-Office, l'évêque de Bahia et plus tard ses suffragants, à partir de 1676, avaient des devoirs institutionnels envers l'Inquisition directement liés à leurs fonctions épiscopales[151]. Il faut rappeler la quasi inexistence de conflits entre l'Inquisition et le pouvoir ecclésiastique, au contraire de ce qui se passa en Espagne. Cette bonne entente entre les deux organes religieux se traduit par l'occupation des postes inquisitoriaux par certains prélats —le contraire était aussi vrai, comme à Bahia— et le rôle qu'ils avaient parfois dans les autodafés, simple présence ou paternité des sermons qui y étaient prêchés[152]. Cette entente se révélait aussi par la transmission des cas relevant de l'Inquisition découverts par le pouvoir épiscopal. L'étude du fonctionnement des visites pastorales —plus particulièrement celles menées par les évêques du Pernambouc— a déjà révélé leur importance évangélisatrice. Elles avaient aussi un rôle juridique, illustré par les *devassas* menées par l'évêque ou par un visiteur.

[151]Sur une complémentarité entre visites épiscopales et action inquisitoriale, voir Paiva, "Inquisição e visitas pastorais", 865–879; Boschi, "As visitas diocesanas e a Inquisição na colônia", 963- 996; Vainfas, *Trópico dos Pecados*, 226–228; et Figueiredo, *Barrocas Famílias*, 41–80.

[152] Paiva, "Inquisição e visitas pastorais", 874. Pour ne citer qu'un sermon d'autodafé: *Sermaõ do auto da fé celebrado na igreja de S. Domingos desta Corte, Que recitou em 16 de Outubro de 1746. O Exmo E R.^{mo} Senhor D. Fr. Miguel de Bulhoens, Bispo do Pará* [...], Lisbonne: Pedro Ferreira, 1750. Ce "fonds commun" du personnel existait aussi au niveau inférieur, d'où sortaient les membres du chapitre épiscopal et commissaires. Vainfas, *Trópico dos Pecados*, 227–228. Les conflits ne furent pourtant pas inexistants : le plus percutant eut trait au problème du sigillisme. Almeida, *História de Igreja*, vol. I, 422, et vol. II, 613.

SITUATION JURIDIQUE

Ces *devassas* avaient comme but de "déterrer les vices, erreurs, scandales, abus et servir Dieu, pour le grand bien spirituel et temporel de ses sujets". Lors des visites, ces derniers devaient, sous peine d'excommunication majeure, "dire et dénoncer" au visiteur tout ce qu'ils savaient, personnellement ou publiquement, à propos "des péchés publics et scandaleux, et des cas spéciaux déclarés plus bas, même s'ils ne sont pas publics", tout cela pour "le service de Dieu Notre Seigneur et le salut de leurs prochains". Des quarante paragraphes de "l'édit et interrogatoires de la visite" faisant suite à l'exhortation décrite, douze touchent au clergé, ce qui montre l'importance du tribunal ecclésiastique dans le contrôle de ses propres membres[153]. Je m'intéresse plus spécialement à ceux touchant soit aux laïcs, soit aux ecclésiastiques, qui étaient aussi sous la juridiction inquisitoriale. Du premier article, qui traite du "gravissime crime d'hérésie ou d'apostasie", à l'article numéro 34, incitant à dénoncer ceux travaillant le dimanche, l'édit épiscopal mentionne de nombreux autres délits pouvant intéresser l'Inquisition, dont la bigamie, la sorcellerie ou la sollicitation. Cet "édit et interrogatoire" —toute comme l'édit de la foi inquisitorial— avait comme but de dévoiler les cas de fautes commises par les fidèles. Mais, même si certains de ces délits étaient mixtes, notamment la sorcellerie, qui pouvait être jugée tant par l'Inquisition que par le tribunal épiscopal ou la justice civile, les cas mentionnés n'étaient pas tous de compétence épiscopale. L'hérésie notamment, mais aussi la bigamie, qui était de juridiction tant inquisitoriale que civile[154], la sodomie[155], mais pas la bestialité, exclue de la juridiction inquisitoriale en 1613 [tit. V, § VIII], ou la sollicitation dans l'acte de la confession[156], étaient domaine réservé du tribunal inquisitorial. Finalement, le dernier point de l'édit épiscopal incite les fidèles à exposer au visiteur n'importe quel type de "péché public et scandaleux", ce qui montre bien que l'enquête s'intéressait aux délits sous juridiction épiscopale, mais aussi tous ceux qui provoquaient le scandale et contribuaient à déstabiliser la situation morale des fidèles.

[153]*Regimento do Auditorio Ecclesiastico do Arcebispado da Bahia*, 105–9 (tit. VIII, § 398).
[154]*Ordenações Filipinas*, liv. 5, tit XIX. Les *Constituições primeiras*, 130 (liv I, tit. 69, § 297) prévoient l'envoi des bigames (et des religieux mariés) aux autorités inquisitoriales.
[155]Sur la chronologie juridique du délit de sodomie, voir Vainfas, *Trópico dos Pecados*, 210–212 ou L. Mott, "*Justitia et Misericordia*: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia", dans: Novinsky et Carneiro, *Inquisição*, 705–709. Les *Constituições primeiras*, 357–358 (liv. V tit. XVI, § 958) limitent la responsabilité épiscopale à la seule transmission du cas à l'Inquisition.
[156]Lima, "Guardiães da penitêcia", 747, n. 1; ou Vainfas, *Trópico dos Pecados*, 206–207.

Que devait faire le visiteur quand on lui dénonçait des cas hors de sa compétence ? Les *Constitutions* donnent la réponse théorique dans les premiers titres du livre 5, où il est dit, au tout début, que "pour que le crime d'hérésie et de judaïsme disparaisse, pour que soit plus grande la gloire de Dieu Notre Seigneur, pour la grandeur de Notre Sainte Foi Catholique, et pour que le Tribunal du Saint-Office puisse punir plus facilement le délinquant; selon les Brefs Apostoliques concédés à la demande de nos Sérénissimes Rois à ce Tribunal sacré, nous ordonnons et commandons à tous nos sujets qui, ayant connaissance qu'une personne est hérétique, apostat de notre Sainte Foi ou juif, ou encore que quelqu'un suit une doctrine contraire à celle qu'enseigne et pratique la Sainte Mère Eglise de Rome, qu'ils le dénoncent immédiatement au Tribunal du Saint-Office selon ses Edits, même si la faute est occulte [liv. 5, tit. I, § 886]".

Dans le paragraphe suivant il est dit que lorsque quelqu'un se trouvait dans l'impossibilité de dénoncer le fait à l'Inquisition, il était obligé de le rapporter au prélat, pour qu'il puisse prendre les mesures adaptées. Il en était de même lorsque quelqu'un était "remarqué comme suspect dans la Foi", comme les hérétiques, ou semblant approuver leurs erreurs; "car le châtiment de toutes ces peines [sic] appartient audit Tribunal de l'Inquisition"[157]. Dans le titre suivant, qui traite des blasphèmes, après avoir décrit les mesures à prendre contre ce péché, les différents degrés des propos blasphématoires et les peines respectives, le texte conclut en disant que, "si les blasphèmes sont hérétiques, s'ils sentent manifestement l'hérésie, nos ministres en informeront le Saint-Office, et ce que ce tribunal ordonnera sera fait avec diligence; s'il leur [aux ministres du tribunal épiscopal] semble qu'il convient d'arrêter les coupables, ainsi sera fait." Les trois titres suivants, traitant des divers degrés et types de sorcellerie, de divination et de pacte avec le démon, concluent de façon semblable, disant que "lorsque lesdites sorcelleries, sortilèges et superstitions impliquent manifestement l'hérésie, ou l'apostasie de la Foi, nos ministres préviendront avec tous les égards les inquisiteurs du Saint-Office, pour que ledit Tribunal ordonne ce qui doit être fait, car il le châtiment de ce crime lui appartient"[158]. Dans les cas de bigamie, et surtout de sodomie, les *Constitutions* donnent un rôle plus actif à l'ordinaire, lui prescrivant de remettre à l'Inquisition, après enquête, non seulement les actes du cas, mais aussi le délinquant[159]. Ces ordonnances contredisent un article du règlement inquisitorial de 1613, où

[157]*Constituições primeiras*, 334 (liv. V, tit., I, § 886).
[158]*Constituições primeiras*, 336 (liv. V, tit. II, § 893) et 340-341 (liv. V, tit. V, § 903).
[159]*Constituições primeiras*, 357-358 (liv. V, tit. XVI, § 958-9).

il est dit que les inquisiteurs devaient rappeler à l'Inquisiteur général d'écrire aux ordinaires afin qu'ils n'arrêtent personne pour des délits de juridiction inquisitoriale sans en prévenir les inquisiteurs, en leur remettant des rapports sur les fautes en question (tit. V, § XI). Au milieu du dix-huitième siècle les inquisiteurs rappelleront encore cela aux prélats du Brésil[160], mais ce principe ne fut pas toujours respecté.

La mention de la juridiction inquisitoriale dans la législation épiscopale n'était pas, bien sûr, une spécificité brésilienne: dans un ouvrage du dix-septième siècle sur les visites pastorales, il est rappelé aux visiteurs que les délits d'hérésie concernaient le Saint-Office, et qu'ils devaient donc les faire connaître des inquisiteurs, sans garder note du cas dans les actes de l'enquête[161]. Toutefois, certains points discordants méritent d'être soulevés. En cas de bigamie, les Constitutions de l'archevêché de Lisbonne, rédigées en 1640 et utilisées par les évêques du Brésil avant la rédaction de celles de Bahia, disent que le délinquant devait être remis à l'Inquisition[162], mais en cas de sodomie on se réfère directement à la justice royale pour l'application de la peine —le bûcher— sans se référer à l'Inquisition mais en utilisant le même vocabulaire qu'elle[163].

Le texte des *Constitutions* de Bahia fut donc méticuleusement rédigé, donnant à l'Inquisition ce qui lui revenait. Notons toutefois que les degrés d'implication de l'épiscopat étaient différents selon le délit traité. Dans les cas d'hérésie seule et de judaïsme, hors de sa jurisprudence, les *Constitutions* rejettent la responsabilité des premières démarches, ne s'impliquant que lorsque le fidèle désireux de dénoncer ces cas n'en avait pas les moyens[164]. Notons aussi que, malgré la participation d'agents locaux de l'Inquisition à l'élaboration, ou tout au moins, à la ratification du texte[165], ils n'y sont pas directement mentionnés. Ceci laissait les ministres impliqués dans les affaires juridiques de l'archevêque rédacteur —vicaire général de l'archevêché, vicaires généraux, visiteurs—, ainsi que le propre prélat, libres

[160]Voir plus bas 123–124.

[161]Lucas de Andrade, *Visita Geral, que deve fazer hum prelado no seu Bispado* [...], Lisbonne: Ioaõ da Costa, 1673, 132.

[162]*Constituições synodaes*, 139 (liv. I, tit. XIIII, décret IX, § II).

[163]*Constituições synodaes*, 434 (liv. V, tit. X, décret I).

[164]Les Constitutions de Lisbonne furent rédigées de la même façon. *Constituições synodaes*, 415 (liv. V, tit. I).

[165]Le procureur (*promotor*) du synode João Calmon et le secrétaire Gaspar Marques Vieira étaient commissaires, et le bénédictin Roberto de Jesus, qualificateur du Saint-Office, l'un des examinateurs du même synode. *Relaçam da procissam, e sessoens do Synodo Diocesano* [...] in *Constituições primeiras*, 603–604 et 611.

de décider qui ils devaient informer au premier chef. Cette simple mesure pour écarter les troubles au sein du corps ecclésiastique local évitait que l'évêque ait besoin de se soumettre au commissaire local, de grade inférieur au sien, ou qu'un membre du chapitre —les commissaires l'étaient habituellement— n'en profite pour se mêler des affaires de ses collègues juges. Ainsi la possibilité de se passer des principaux officiers locaux montre une fois de plus qu'ils n'étaient pas indispensables à la transmission des cas relevant de l'Inquisition, et que tout juge épiscopal pouvait se considérer, virtuellement, comme un représentant de l'Inquisition.

Malgré cela, le fait que les Constitutions décrivent clairement les compétences inquisitoriales —les rédacteurs y étaient bien obligés— et la mention dans l'édit des visites de délits extérieurs à la juridiction épiscopale, sont des signes de ce que *primo*: les évêques devaient, pour le salut des âmes de leurs fidèles et donc aussi pour le leur, s'intéresser à n'importe quel type de délit spirituel ou moral que leurs ouailles aient pu commettre; *secundo*: que l'épiscopat était juridiquement prédisposé à collaborer avec l'Inquisition en lui transmettant les cas connus et en indiquant aux fidèles lors des *devassas*, même de façon générale, les délits que seule l'Inquisition pouvait juger.

Action sur le terrain

En effet, cette prédisposition de l'ordinaire se vérifie dans la réalité. Les archives de l'Inquisition renferment les transcriptions de nombreux cas survenus lors de visites pastorales, mais aussi d'affaires en dehors de celles-ci, et qui furent transmises aux inquisiteurs parce que l'évêque, le visiteur, le vicaire général, le procureur ecclésiastique ou tout autre juge épiscopal y voyaient des cas du ressort du Saint-Office.

En 1621, Daniel do Lago, administrateur du vicariat de Pernambouc, fit transcrire des actes d'une visite qu'il avait menée à Araripe au début de l'année, des cas de paroles malsonnantes, pour les envoyer à l'Inquisition[166]. Cette spontanéité n'était pourtant pas toujours de mise: une vingtaine d'années auparavant, c'est seulement après la nomination de l'*ouvidor* local du tribunal ecclésiastique, Ambrósio Guardês, qui était aussi vicaire de la paroisse de saint Pierre-Martyr d'Olinda, que les affaires du ressort inquisitorial sont transcrites des actes des visites antérieures et envoyées à

[166]ANTT, IL, liv. 204, fl. 77 et liv. 208, fl. 602 sq. Sebastião Fernandes Franca avait dit qu' un pécheur ne devait pas se confesser à un autre, ou qu'il valait mieux se confesser à un bout de bois ou à une pierre qu'à un pécheur. En outre il mangeait de la viande les jours interdits.

Lisbonne. Elles concernaient plusieurs cas de blasphèmes, comme celui d'un soldat qui renia son père, sa mère et Dieu; d'une femme qui dit que même si Dieu revenait de l'autre monde, elle frapperait son esclave; ou de cette autre femme qui affirmait que ses paroles valaient autant ou plus que l'évangile de saint Jean; ou encore de cet homme pour lequel l'heure du jugement dernier était passée. On dénonça aussi des personnes qui discutaient du pour et du contre d'être nouveau-chrétien: l'un aurait préféré être nouveau-chrétien que vieux-chrétien, un autre se plaignait de sa condition de sang mêlé: "ce qu'il y avait de pire c'était d'être demi nouveau-chrétien, et qu'il aurait préféré être nouveau-chrétien en entier". Apparemment les inquisiteurs attachèrent peu d'importance à tout cela, ne s'intéressant qu'à cette femme qui affirma par trois fois que ses paroles valaient autant ou plus que l'évangile de saint Jean: cette affirmation fut dûment qualifiée à Lisbonne par trois moines[167].

En 1726, l'évêque D. José Fialho fait une visite pastorale à la ville de Paraíba et dans ses alentours. J'étudierai bientôt cette visite plus en détail; pour le moment il suffit de préciser que certaines des dénonciations, concernant des cas de judaïsme, furent transmises à Lisbonne, intégrées à un gros dossier débouchant sur l'arrestation d'une cinquantaine de personnes.

Les visites pastorales n'étaient pas seulement utiles pour le recueil de dénonciations, elles pouvaient aussi servir à d'autres stades de la procédure. Ainsi, en septembre 1688, Nicolau Pais Sarmento informe les inquisiteurs de difficultés à trouver des renseignements sur certains personnages, et qu'il attendait que l'évêque, ou un visiteur par lui nommé, fasse une visite afin d'accomplir la mission en question[168]. Deux ans plus tard le familier Gaspar da Costa Casado raconte que le doyen et le chantre de la cathédrale, Francisco Martins Pereira, avaient effectué une visite pastorale, le premier vers le nord et le second vers le sud de l'évêché. Il n'est pas certain que les renseignements mentionnés dans la lettre de Sarmento furent trouvés. Toutefois, informé par le familier qu'Inês Mendes de Andrade, gitane bigame en fuite, devait être arrêtée au nom du Saint-Office, le chantre visiteur la trouva et l'emprisonna aux Alagoas[169].

Le livre déjà cité de Lucas de Andrade, rappelant aux évêques et à leurs visiteurs que les affaires touchant à l'Inquisition ne devaient pas être inscrites dans les livres épiscopaux, ne fut pas un cas unique. À plusieurs reprises les inquisiteurs tâchèrent de remémorer aux prélats cette mesure, liée au

[167]ANTT, IL, liv. 209, fl. 715-32.
[168]ANTT, IL, pc. 10291 (lettre du 18 sept., 1688).
[169]ANTT, IL, pc. 10291 (lettre du 15 juillet 1690).

secret qui devait entourer l'action du Saint-Office. En 1600, le juge ecclésiastique du Pernambouc et vicaire d'Olinda est informé qu'il doit noter séparément des actes des visites épiscopales les affaires touchant au Saint-Office et toute demande d'enquête se termine par l'ordre de ne pas garder sur place de copies des témoignages et des déclarations[170]. Les instructions, citées plus haut, que possédaient les jésuites/commissaires du Maranhão précisaient que même les brouillons devaient être brûlés. Toutefois, souvent, les visiteurs gardaient copie des actes, ainsi qu'il ressort des transcriptions qu'ils envoyaient aux inquisiteurs, car dans la plupart des cas ils précisent qu'il s'agit d'une copie tirée des actes des visites. Ceci démontre au moins qu'ils le faisaient par ignorance[171]. Parfois ils respectaient cet avertissement, peut-être sans le savoir, en menant des enquêtes spéciales sur ce qui pouvait intéresser l'Inquisition. Celles-ci, liées ou non aux visites pastorales sont très intéressantes car elles démontrent un certain naturel de la part des juges épiscopaux à traiter les cas qui touchaient au Saint-Office: en 1660, Antônio Velho da Gama, chanoine de la cathédrale de Salvador de Bahia, visiteur et vicaire général du Pernambouc décide, après l'ouverture de la visite à Recife, d'ouvrir un dossier spécial sur les personnes qui, selon des rumeurs, avaient vécu en juifs à l'époque des Hollandais[172]. Ce mémoire, que le greffier distingue bien du reste des actes de la visite, fut constitué auprès de neuf témoins et après sa conclusion une copie en fut envoyée au tribunal de l'Inquisition "à laquelle appartient la connaissance de ces fautes"[173].

Un peu plus de vingt ans plus tard, à la suite d'une dénonciation faite en décembre 1681, l'évêque D. Estêvão Brioso fait un "extrait de fautes" avec neuf témoins, sur un couple de sodomites habitant la côte de la Paraíba et qui y vivaient de la pêche. Cette première enquête, peut-être faite *ex officio*, fut réitérée auprès des mêmes témoins en mai 1683 par le vicaire général Francisco Álvares Teixeira, qui l'envoya ensuite à Lisbonne. Les témoins décrivaient le comportement homosexuel des deux hommes, qui dormaient ensemble, se caressaient et s'embrassaient. Un seul mentionna

[170]Par exemple: ANTT, IL, pc 11772 et liv. 254, fl.383v.
[171]Ce qui fait que lorsque les archives épiscopales existent, l'on y trouve aussi des indices de cette correspondance. Pour deux exemples: Paiva, "Inquisição e visitas pastorais", 873 et Boschi, "As visitas diocesanas e a Inquisição na colônia", 967.
[172]ANTT, IL, liv. 254, fl. 356.
[173]ANTT, IL, liv. 254, fl. 365.

les avoir vus dans l'acte de "sodomie parfaite", relevant de la seule juridiction inquisitoriale. L'affaire fut archivée dans l'attente d'autres preuves[174].

Ces exemples montrent que les ecclésiastiques étaient au courant de la juridiction inquisitoriale, ce qui ne peut étonner, mais ce qui est plus intéressant, qu'ils prirent l'initiative —sans être membres de l'Inquisition et pouvant facilement négliger de le faire— d'enquêter sérieusement sur les affaires en question, afin de donner crédit à leur action et rendre plus agile la machine inquisitoriale. Nombre de dénonciations envoyées à Lisbonne étaient faites négligemment, sans la totalité des informations nécessaires, souvent basées sous des ouï-dire de troisième ou quatrième main. En menant une deuxième enquête sur les sodomites, judiciairement, le vicaire général devançait les inquisiteurs, épargnant temps et argent. Il est intéressant de noter qu'il ne transmit pas l'affaire aux autorités civiles, selon les constitutions de l'archevêché de Lisbonne, mais au Saint-Office, ainsi que le décidèrent trente ans plus tard, celles de Bahia; preuve que ces dernières ne firent qu'entériner, dans ce cas, une pratique préexistante.

Il est arrivé que l'ordinaire ait dépassé le simple stade de l'enquête, arrêtant des suspects au nom du tribunal ecclésiastique, ou du Saint-Office. Nous avons vu que les inquisiteurs autorisèrent leurs correspondants à agir ainsi, comme le commissaire de Bahia en 1719, mais aux juges ecclésiastiques, qui n'avaient pas de patente inquisitoriale, ils ne firent que rappeler qu'ils ne devaient emprisonner au nom du Saint-Office qu'en cas de risque de fuite. Le commissaire extraordinaire au Pernambouc en 1718- 1719, le jésuite João Mendonça, devait agir ainsi à l'encontre de Francisco Mendes Lisboa, suspect de bigamie, si après enquête il risquait de quitter les lieux[175]. C'est ce que fit un siècle auparavant l'administrateur Antônio Teixeira Cabral vis-à-vis de l'Allemand Cristóvão Rausch, qui selon son dénonciateur pensait s'enfuir à cause de ses dettes[176]. En arrivant au Pernambouc, Teixeira Cabral trouva dans la prison ecclésiastique le demi nouveau-chrétien Francisco Ramires, pour "des fautes touchant à ce tribunal [de l'Inquisition]". Le vicaire général avait envoyé à Lisbonne les documents sur l'affaire plus d'un an auparavant, mais comme Ramires avait essayé de s'enfuir par deux fois —il fit aussi une pétition pour être déféré au plus vite "au tribunal suprême qui aurait connaissance de ses fautes"—, l'administrateur décida de l'envoyer sans délai à Lisbonne[177]. Cristóvão

[174]Mott, "A Inquisição na Paraíba", 80-83.
[175]ANTT, IL, liv. 20, fl. 259v.
[176]ANTT, IL, pc. 5586, fl. 3.
[177]ANTT, IL, pc. 1847, lettre du 26 janvier 1617 et *passim*.

Rausch, lui aussi, ne fut envoyé à Lisbonne qu'après deux ans d'attente d'une réponse de la part des inquisiteurs sur les mesures à prendre. C'est en l'absence d'instructions, mais aussi à la demande du prévenu, que Teixeira Cabral décide de l'envoyer aux Estaus.

L'ordinaire se sentait apte à emprisonner des personnes au nom du Saint-Office même s'il n'y avait pas danger de fuite. Il le faisait plus facilement quand il s'agissait d'un cas de mœurs —comme de bigamie ou de sollicitation— un peu moins lorsqu'il pouvait s'agir d'hérésie confirmée, comme le judaïsme, comportement respectant ce que disaient les Constitutions de Bahia, qui faisaient bien la différence sur les mesures à prendre selon le type de délit. Les inquisiteurs ne blâmaient pas les juges ecclésiastiques quand ils arrêtaient quelqu'un sans preuves suffisantes pour l'envoyer à l'Inquisition, montrant qu'ils préféraient cela à l'animosité des prélats. En 1687, Nicolau Pais Sarmento reçoit une lettre des inquisiteurs l'informant que les trois hommes qu'il détenait en prison pouvaient être élargis pour ce qui était du Saint-Office, mais lui conseillant toutefois d'attendre l'arrivée prochaine de l'évêque, les cas pouvant être de son ressort[178]. Ils furent plus rudes avec le commissaire d'Angola quelques années plus tard, lorsque celui-ci décida de maintenir en prison deux sorciers sans avertir auparavant les inquisiteurs[179].

L'ordinaire fit même plus, arrêtant, et envoyant directement à Lisbonne, sans l'avis des inquisiteurs, des personnes qu'il savait avoir commis des délits de leur ressort. Deux cas de ce type au Pernambouc entre 1617 et 1619, déjà mentionnés, s'expliquent par le manque d'instructions des inquisiteurs. C'est pour éviter cette attente qu'en 1689 l'archevêque de Bahia D. Manoel da Ressurreição, arrête Luiz Delgado et Doroteu Antunes, accusés de sodomie, et les transfère tout de suite à Lisbonne. Il dit ne pas avoir attendu l'avis des inquisiteurs à cause du manque d'embarcations et de l'attente que cela impliquait. Les inquisiteurs lui écrivent pour accuser réception des deux prévenus et en profitent pour le remercier "du zèle et de l'amour avec lesquels il traitait les affaires du Saint-Office"[180].

Le 18 juin 1743, ils écrivent une lettre circulaire à l'archevêque de Bahia et aux évêques du Maranhão et de Rio leur rappelant que, au cas où les juges ecclésiastiques arrêteraient des personnes dont les délits, après enquête, se révéleraient être du ressort inquisitorial, ils ne devaient pas les envoyer tout de suite à Lisbonne, mais attendre l'avis des inquisiteurs sur les

[178]ANTT, IL, liv. 19, fl. 171v-172.
[179]Voir p. 108–109.
[180]Mott, *O Sexo Proibido*, 103-108. ANTT, IL, liv. 19, fl. 244.

rapports, qui, par contre, devaient leur être transmis[181]. Le fait que le prélat pernamboucain, à l'époque D. Luís de Santa Teresa, ne soit pas parmi les destinataires peut être un indice de ce qu'il agissait convenablement lorsqu'il était question du Saint-Office. Ceci ne veut pas dire pour autant qu'il ne faisait pas comme les autres, envoyant directement à Lisbonne des prévenus sans l'avis inquisitorial, mais il le faisait peut-être de façon irréprochable.

Début 1692, le procureur du tribunal ecclésiastique du Pernambouc demande que les dénonciations de sollicitation contre le P. Pedro Homem da Costa, faites auprès de l'évêque D. Matias de Figueiredo, soient prouvées juridiquement. Le 2 avril, l'évêque avalise la demande et envoie une commission au vicaire du Rio Grande. Celui-ci enquête en mai dans la ville de Natal, et en septembre le vicaire général de l'évêché envoie le prévenu aux inquisiteurs, avec les actes d'accusation et une lettre, expliquant que "le P. Pedro Homem da Costa [...] est inculpé de sollicitation dans ce tribunal, et comme ce délit relève de l'Inquisition, je vous l'envoie"[182]. Presque quarante ans plus tard, un bigame, le cordonnier Sebastião de Azevedo, est envoyé aux inquisiteurs par le doyen et vicaire général du Pernambouc, le P. Antônio Pereira de Castro. C'est le procureur (*promotor fiscal*) de l'évêché qui informe le vicaire général en mai 1732, lui demandant que s'il était prouvé que Sebastião était vraiment bigame, qu'il fût envoyé, avec transcription de ses fautes, "au Tribunal du Saint-Office, dont relève cette affaire". Des témoins sont interrogés à Recife le 5 mai et le 3 août 1734, et le 2 juin à Ipojuca. Le 4 août le tribunal décide de l'arrestation de l'inculpé, qui est embarqué pour Lisbonne en septembre[183]. Il n'y pas d'indices de mécontentement des inquisiteurs.

L'ordinaire pernamboucain n'agissait pas toujours ainsi: lorsque l'affaire n'était pas très claire et que des doutes sur la culpabilité du prévenu subsistaient, il préférait écrire aux inquisiteurs. Ce fut ainsi pour le bigame André Pereira (1732), dont les mariages ne furent pas prouvés juridiquement par l'ordinaire, qui l'emprisonna tout de même: il avait des témoins sûrs, mais savait que cela n'était pas suffisant pour les inquisiteurs. Le vicaire général transmit donc l'affaire en cours au Saint-Office, qui se chargerait, lui, de chercher les preuves des deux mariages, le premier aux Açores et le second au *sertão* do Cariri. Une autre affaire de bigamie, concernant

[181]ANTT, IL, liv. 22, fl. 295v.
[182]Il abjure *de levi* le 4 mai 1695. ANTT, IL, pc. 3953. Sur le P. Pedro Homem da Costa, voir Mott, "A Inquisição na Paraíba", 84.
[183]Il abjure *de levi* lors de l'autodafé du 1er septembre 1737. ANTT, IL, pc. 5579.

Manoel da Silveira de Mello, est transcrite dans le procès d'André Pereira. En 1733, le procureur de la justice ecclésiastique du Pernambouc, demande que l'on enquête sur les mariages de Manoel et, dans le cas où ils seraient prouvés, "qu'il soit arrêté avec la discrétion due et envoyé avec son dossier au Tribunal du Saint-Office, dont son cas relève". Les deux mariages, le premier à Paraíba et le second à Maranguape, semblent avoir été prouvés, mais l'affaire n'eut pas de suite[184]. Donc, à chaque fois que l'ordinaire se trouvait confronté à des cas de compétence inquisitoriale, il se référait à un moment ou un autre de la procédure qu'il engageait malgré tout, au Saint-Office, ne mettant jamais sa juridiction en cause. En 1753, toutefois, les inquisiteurs écrivent au commissaire Antônio Álvares Guerra, à Recife, lui demandant une enquête extrajudiciaire sur une rumeur selon laquelle les "ministres ecclésiastiques de l'évêché du Pernambouc s'autorisaient à châtier les fautes de sorcellerie"[185], mais l'affaire ne semble pas avoir eu de suite.

Les quelques affaires ici mentionnées, ayant lieu dans l'évêché du Pernambouc, furent toutes initiées par une procédure de l'ordinaire, même si d'autres cas de figure existent, comme celui du P. Antônio Esteves (1732), dont les sollicitations furent dévoilées par un missionnaire capucin et transmises à Lisbonne par le commissaire des Alagoas Antônio Correa Pais, ou la récidive en sorcellerie d'Antônia Maria (1719), dévoilée par D. Bartolomeu do Pilar, évêque élu du Pará et qualificateur du Saint-Office. Des procès pouvaient aussi avoir pour origine l'action de personnes extérieures à l'évêché, comme dans le cas d'Inês Mendes de Andrade, dont l'affaire fut transmise aux inquisiteurs par le carme commissaire extraordinaire à Bahia[186]. Seule une étude beaucoup plus approfondie me permettrait des conclusions sur le rôle effectif des prélats et juges d'Olinda en tant que maillon de l'action inquisitoriale, et leur importance par rapport aux agents locaux officiels. Je n'ai pu consulter tous les procès engagés contre des Pernamboucains par des procédures ordinaires, c'est-à-dire en dehors des visites inquisitoriales, mais il semblerait qu'un grand nombre d'entre eux, au moins jusqu'aux années 1740, aient été initiés par l'épiscopat, sans aucune participation des commissaires sur place depuis la fin du dix-septième siècle. Excepté le cas d'Antônio Henriques, arrêté probablement lors d'une visite pastorale du vicaire général Antônio Velho da Gama, en 1661, aucun des procès analysés n'est issu d'une visite pastorale;

[184]ANTT, IL, pc. 3127.
[185]ANTT, IL, liv. 23, fl. 21.
[186]ANTT, IL, pc. 3129, 1377 et 10291.

tous débutèrent par l'action courante du tribunal ecclésiastique. Ceci amène à revoir l'image des visites épiscopales, en tout cas au Pernambouc, en tant que mécanisme complémentaire de l'Inquisition, le visiteur faisant un premier tri des affaires pour communiquer ensuite aux inquisiteurs celles étant de leur ressort[187]. Cette image est vraie, les visiteurs transmettaient à Lisbonne des dénonciations faites lors de visites pastorales. Mais fondées pour la plupart des cas sur des ouï-dire, souvent de témoins uniques presque jamais confirmées par une enquête des visiteurs —la méthode des visites pastorales impliquait cela—, elles restaient sans suite: les *cadernos do promotor* de l'Inquisition de Lisbonne sont remplis de dénonciations de ce type. Par contre, les affaires transitant par l'instance supérieure du tribunal épiscopal, après vérifications et enquêtes judiciaires, étaient prises au sérieux par les inquisiteurs et débouchaient sur des procès inquisitoriaux. En effet, c'est dans la globalité de son action que le tribunal ecclésiastique collabora avec l'Inquisition, et non par les seules visites, qui avaient par ailleurs leur importance en tant qu'instrument de contrôle, indépendamment de l'action inquisitoriale. Malgré la présence inquisitoriale dans le cadre ecclésiastique local et même dans la législation épiscopale, le tribunal de l'évêque existait et fonctionnait indépendamment du Saint-Office.

Nonobstant cette bonne entente entre prélats et Inquisition, le Saint-Office ne pouvait vivre uniquement des affaires transmises par le tribunal épiscopal. La passivité inquisitoriale mentionnée plus haut laisse ici la place à un début d'engagement avec l'envoi, partout dans le monde portugais, d'édits inquisitoriaux motivant la population face à la juridiction inquisitoriale et l'incitant à la délation.

Les édits inquisitoriaux

Il existe plusieurs types d'édits inquisitoriaux. Le premier, édit de grâce, prévoyait une période, la plupart du temps d'un mois, pendant laquelle les personnes venues confesser leurs fautes aux inquisiteurs, étaient entendues avec bienveillance et ne recevaient que des peines mineures. Il fut peu lu au Brésil. En effet, il était publié lors des visites inquisitoriales, mais je n'ai pas trouvé d'indices de lectures en dehors de celles-ci, sûrement à cause de la distance; les inquisiteurs ne déléguaient presque jamais leur pouvoir d'absolution. Le deuxième, *édito* (ou *edital*) *da fé*, ou *monitório geral*, ou

[187]Paiva, "Inquisição e visitas pastorais", 863-879; Boschi, "As visitas diocesanas e a Inquisição na colônia", 963-996; Id., "Episcopado e Inquisição", dans: Bethencourt et Chaudhuri, *História da Expansão Portuguesa*, vol. 3, 388 et Figueiredo, *Barrocas Famílias*, 41-80.

encore *carta monitória* incitait aux dénonciations, fonctionnant comme "un inventaire à usage populaire des pratiques délictueuses"[188]. Comme l'édit de grâce, il contenait la liste des délits sous juridiction inquisitoriale, avec leur description. Contrairement aux textes de l'Inquisition espagnole, les édits portugais varièrent avec le temps, adaptant leur contenu à l'évolution des hérésies[189]. Ces édits étaient lus à des occasions spéciales, suite d'un autodafé ou pendant une visite inquisitoriale —ce qui limite les possibilités au Brésil dans la période en question (1640–1750)—, mais aussi en chaire par tous les "prieurs, abbés et autres curés", en principe le premier dimanche du carême, lorsque tout chrétien devait faire sa confession annuelle[190]. Le dernier, en regroupant plusieurs autres, est l'édit particulier[191], ou pourrait-on dire, édit spécialisé, puisqu'il était rédigé spécialement au sujet d'une personne, d'une affaire ou d'un délit précis. Tous les édits devaient être lus en chaire —le dimanche, jour chômé, donc d'affluence— puis placardé à un endroit visible de l'église, ravivant ainsi au niveau local, du plus bas au plus haut de l'échelle, le souvenir du Tribunal, un peu comme les fêtes de saint Pierre-Martyr, mais de manière plus directe.

La première notice d'envoi d'édits pour le Brésil date de janvier 1598, quand huit "*monitórios* sur le nouveau catalogue", probablement le nouvel index de livres interdits, publié en 1597, sont envoyés à l'évêque de Bahia, pour qu'il les publie "dans les principales villes et cités de son évêché"[192]. À cause des lacunes dans la documentation, les édits repérables suivants datent de la fin du dix-septième siècle: le 15 décembre 1683, les inquisiteurs expédient douze édits de la foi à l'évêque de Rio, pour qu'il les fasse publier "dans ladite ville et partout où cela lui semblerait utile", et douze autres au Fr. Domingos das Chagas, carme de Bahia, à publier le premier dimanche de carême dans la ville et ses alentours. On envoie ainsi des édits de la foi dans des nombreuses occasions tant à l'*Estado* du Brésil qu'au Maranhão, comme ces vingt-neuf monitoires expédiés en 1693 aux commissaires de Bahia pour les églises de la ville et autres lieux de l'archevêché. Le lettre qui les accompagnait précise le modus operandi: après lecture, chaque édit devait être fixé sur une planche de bois suspendue dans la

[188]Amiel, "La 'mort juive'", 390, et id., "Crypto-judaïsme", 146.
[189]Amiel, "Crypto-judaïsme", 161–162.
[190]*Regimento do Santo Ofício de 1640*, liv. I, tit. III, § 11.
[191]Bethencourt, *L'Inquisition à l'Époque Moderne*, 193–195, utilise cette expression.
[192]ANTT, IL, liv. 18, fl. 156v. Le premier Index portugais (manuscrit) date de 1547, le premier imprimé de 1551. Voir I.-S. Révah, *La censure inquisitoriale portugaise au XVIe siècle*, Lisbonne: Instituto de Alta Cultura, 1960; et Anselmo, *Camões*.

sacristie des églises, et tous les ans, lors du premier dimanche de Carême, il devait être publié à nouveau[193].

Au dix-huitième siècle les envois continuent[194]. En 1719, par exemple, les inquisiteurs en expédient douze pour João Calmon, commissaire à Bahia, d'autres pour le recteur du collège d'Olinda, "pour qu'il les fasse distribuer aux prêtres et curés de la ville, en leur recommandant de les lire tous les ans". La même entrée du registre de la correspondance fait mention de douze édits "à publier dans le *sertão*". Autres six monitoires sont envoyés au commissaire Estêvão Gandolfi à Rio de Janeiro, et "quelques uns" au recteur du collège de São Paulo[195]. Ce n'est qu'en 1730 que d'autres édits sont envoyés en Amérique portugaise; vingt exemplaires sont remis au mercédaire Fr. Diogo da Trindade pour le recteur du collège du Maranhão. Les inquisiteurs demandent au recteur de vérifier auparavant quelles églises en ont le plus besoin, probablement pour ne pas les gaspiller et les banaliser, et demandent aussi qu'il leur envoie des attestations de lectures, en précisant leurs dates[196]. Dix ans plus tard, à la demande du commissaire Antônio Rodrigues Lima, de Bahia, les inquisiteurs lui en expédient, lui disant que pour en obtenir plus, il lui suffisait de le faire savoir. En 1747, un autre commissaire de Bahia en reçoit vingt, avec le même commentaire[197].

Pendant ce temps, plusieurs édits particuliers, surtout sur des livres interdits —mais plus spécifiques que celui sur l'Index, de 1598— furent aussi envoyés au Brésil, comme ceux contre le livre d'un certain Antônio da Fonseca, de 1696, envoyé à Bahia, au Pernambouc et à Rio; ou celui, à Rio, en 1697, contre un livre intitulé *Livro da oração commum, e administração dos sacramentos e outros ritos e ceremonias da Igreja conforme o uzo da Igreja da Inglaterra*, avec son psautier, publié en portugais à Oxford en 1695[198]. Le règlement de 1613 prévoyait, comme pour les édits de la foi, une lecture

[193]ANTT, IL, liv. 19, fl. 89v, 143v (à Bahia), 199v (São Luís et Belém), 241v (São Luís) et 286v. et liv. 263, fl. 281 (au Pernambouc); liv. 20, fl 3v (Rio de Janeiro) et fl. 5.
[194]ANTT, IL, liv. 19, fl. 80-81 (Pernambouc, Bahia et Rio de Janeiro) et 151 (Bahia).
[195]ANTT, IL, liv. 19, fl. 245v, 247, 248, 253 et 254.
[196]ANTT, IL, liv. 21, fl. 392.
[197]ANTT, IL, liv. 21, fl. 233-233v et 390v.
[198]Sur le psautier qui accompagne l'œuvre, voir Ribeiro dos Santos, "Memorias sobre algumas Traducções", 37-"8. Le registre des envois des édits, dans: ANTT, IL, liv. 20, fl. 52 et 67v. Bahia reçut, début 1708, 100 "édits sur la Bible" (*id.*, fl. 163), et en 1719 des édits contre le livre de Gaspar Juverien (Juvenin?) (*id.*, fl. 245v), qui sont aussi expédiés à Rio et à São Paulo (*id.*, fl. 253v-254) et plus tard, en 1722, au Pernambouc (*id.*, fl. 78v).

annuelle des édits sur les livres interdits[199]. Une autre spécialité, les *editais das bolças*, sur les *bolças de mandinga*, amulette d'origine syncrétique que l'on portait de préférence sur soi, et qui était supposée protéger du mauvais œil, des maladies et/ou des blessures[200].

D'autres documents plus spécialisés, concernant des personnes ou des lieux précis, arrivaient des Estaus. Le 7 décembre 1727 les inquisiteurs envoyèrent au commissaire de Rio, Gaspar Gonçalves de Araújo, six édits à publier "sur le P. Manoel Lopes qui fut relaxé [=brûlé sur le bûcher]"[201]. De plus, après chaque exécution, on envoyait à la paroisse où avait vécu le malheureux son portrait à afficher dans l'église, pour rappeler à tous le destin de ceux qui tombaient dans l'erreur. En septembre 1731, les inquisiteurs envoyèrent au familier Antônio Borges da Fonseca, à Recife, le portrait de Guiomar Nunes à exhiber à Paraíba. En avril 1732, c'est celui de Miguel de Mendonça Valhadolid qui est envoyé à Minas, via le commissaire de Rio, "pour qu'il soit affiché dans la paroisse où il habitait, à l'intérieur du portail de l'église"; les inquisiteurs demandent qu'une attestation leur soit envoyée. Guiomar et Miguel avaient été brûlés à la suite de l'autodafé du 17 juin 1731. En octobre 1733 c'est l'image de Fernando Henriques Álvares qui revient à sa place au Brésil: il est mis à mort après la lecture de sa sentence dans l'autodafé du 20 septembre 1733[202].

Les édits furent bien reçus et lus comme le recommandaient les inquisiteurs. Il est probable que le qualificateur Bernardino das Entradas, qui reçut des "pastorales du Saint-Office" (sic) en 1692, et ne les remit au chapitre de l'évêché du Pernambouc que trois ans plus tard, eut le temps et le loisir de les publier dans ses périples. Entre juin 1692 et mai 1695, il recueillit diverses dénonciations, en au moins dix endroits entre la forteresse de Ceará et plusieurs paroisses du Maranhão et du Grão-Pará, y compris dans des moulins à sucre et un bateau. Il avait déjà recueilli des

[199] *Regimento do Santo Ofício de 1613*, tit. V, § XXIX. Ce même règlement ordonnait (tit. V, § XVII) la lecture annuelle d'édits "sur les hommes célibataires (*moços*) étrangers venant habiter dans ce royaume", prévue à Lisbonne et dans les principaux ports portugais.

[200] En 1693 Rio de Janeiro, Bahia, Pernambouc, Maranhão, mais aussi Cap Vert, Madère et les différentes îles des Açores reçurent des *editais das bolças* (ANTT, liv. 20, fl. 3v, 4v, 5v-7v). Sur les *bolças de mandinga*, voir Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, 210 sq.

[201] ANTT, IL, liv. 21, fl. 267.

[202] ANTT, IL, liv. 22, fl. 13v, 29v, et 69v. Les cas de Guiomar Nunes et de Fernando Henriques Álvares seront vus en détail plus loin. Celui de Miguel de Mendonça Valhadolid fut décrit par A. Dines: "Notícia sobre a Inquisição em São Paulo", *D.O. Leitura* [São Paulo], ano 18, n° 3 (mars 2000), 37-44. Selon le règlement de 1640, c'est l'habit pénitentiel porté par le défunt pendant l'autodafé qui devait être envoyé à sa paroisse (liv. III, tit. II, §2).

dénonciations auparavant, mais comme les édits lui étaient adressés nominalement, il est probable qu'il les a publiés[203].

Plus de cinquante ans plus tôt, en 1638, D. Pedro da Silva, ex-inquisiteur de Lisbonne, écrit à ses anciens collègues avoir bien reçu "une lettre comme celles qui se publient lors des autodafés et une autre, pour recueillir certains livres" et les avoir fait publier immédiatement à Salvador et dans d'autres lieux de l'évêché non occupés par les Hollandais. Sa lettre est accompagnée de la transcription de papiers envoyés par le vicaire d'Ilhéus, mais écrits par les dénonciateurs, concernant des cas de sorcellerie.[204] Ce fut aussi immédiatement, vers septembre 1688, que Nicolau Pais Sarmento fit publier, puis afficher sur la porte de l'église paroissiale de Recife, un édit envoyé par les Inquisiteurs. Il dit joindre à sa lettre un certificat signé par le curé de l'église, mais ne dit rien sur d'éventuelles dénonciations[205].

Le 5 juillet 1714, le doyen du chapitre de Rio et commissaire du Saint-Office, le Dr. Gaspar Gonçalves de Araújo, avait en mains une lettre du curé d'Irajá, par laquelle celui-ci lui transmettait les dénonciations faisant suite à la publication dans sa paroisse lors du premier dimanche du Carême d'un "édit de Messieurs les inquisiteurs". Le dimanche des rameaux 1722, la dernière semaine du carême, le vicaire d'Itú, aujourd'hui aux environs de São Paulo, lut des "édits du Saint-Office" envoyés par l'évêque de Rio. Cette lecture ne suscite que peu de dénonciations, faites en confession mais avec licence pour le curé de les transmettre aux inquisiteurs. En 1740, c'est le curé de la paroisse de Povos, dans l'archevêché de Bahia, qui invoque l'obligation de dénoncer de "pastorale du Saint-Office", pour transmettre aux inquisiteurs les blasphèmes d'un de ses paroissiens[206].

Dans la capitainerie de Paraíba, j'ai pu trouver trois ou quatre cas de lecture d'édits de la foi. La première, faite au début du carême de 1673, à la saint Matthias, le 24 février, et peut-être à nouveau au début du carême de l'année suivante, par le curé coadjuteur de la paroisse de Paraíba, le P. Alberto de Abrantes, dans l'église paroissiale, amène un total de huit dénonciations —entre fin février et fin mars 1673 et en mars 1674— au vicaire de la paroisse, le P. Francisco de Arouche e Abrantes, qui se charge de les transmettre à Lisbonne. La troisième, dans la chapelle du moulin à sucre de Tiberi à la fin du Carême 1726, faite peut-être par le curé local, ne produit que deux dénonciations, transmises par le missionnaire franciscain

[203] ANTT, IL, liv. 263, fl. 261-81.
[204] ANTT, IL, liv. 219, fl. 299-303.
[205] ANTT, IL, pc. 3671.
[206] ANTT, IL, liv. 287, fl. 571-81, liv. 284, fl. 544 et liv. 292, fl. 42.

Fr. João da Madalena au vicaire de la paroisse de Paraíba, à l'époque le P. Antônio da Silva e Melo, qui se charge de les acheminer vers les inquisiteurs[207]. La quatrième —le curé qui transmet les dénonciations ne parle que d'une feuille (*um papel*), mais il s'agit manifestement de l'édit inquisitorial—, eut lieu à la même époque dans l'établissement des jésuites de la ville de Paraíba et entraîna un bouche à oreille qui provoqua quatre dénonciations de poids, recueillies, comme celles d'Itú, dans le secret de la confession, et qui seront étudiées dans la partie suivante[208]. Les dénonciateurs, dans tous ces cas, invoquent l'ignorance pour se justifier de ne pas avoir dénoncé auparavant, ce qui démontre une lacune dans la distribution des édits qui, comme nous avons vu, étaient envoyés au Pernambouc avec une certaine régularité. Ce problème logistique, dévoilé par le recteur du collège d'Olinda et certainement dû à la vacance du siège épiscopal, provoque la colère des inquisiteurs qui écrivent en février 1719 au chapitre de la cathédrale demandant de rappeler aux curés leur obligation de publier les édits inquisitoriaux tous les ans[209]. Cette admonestation semble ne pas avoir eu d'effet, car, d'après la documentation existante aucune lecture ne suit immédiatement cette lettre. L'arrivée de l'évêque D. José Fialho, en novembre 1725, améliora la situation. Les inquisiteurs lui ayant remis quelques édits lorsqu'il leur laissa la procuration d'usage avant son départ[210], ou, ayant trouvé sur place ceux inutilisés par le chapitre nonchalant, il les fit distribuer parmi les ecclésiastiques de son évêché, qui les lurent, en tout cas à Paraíba pendant le Carême.

D'autres problèmes étaient possibles. Le Fr. Diogo da Trindade, qui, parti de Lisbonne en mars 1730 avec quelques édits à remettre au recteur du collège du Maranhão, écrit aux inquisiteurs en septembre pour leur décrire les problèmes rencontrés. Après avoir rencontré le recteur, il l'aide a distribuer les édits par les "couvents et les églises" de la ville. Les édits lus, "nombreux furent ceux qui voulaient dénoncer, mais à cause de désaccords entre le peuple du Maranhão et les Pères de la Compagnie, expulsés deux fois de cette ville, à cause de leur propension à l'indulgence vis-à-vis de l'engeance des dénoncés, personne ne voulut aller à la Compagnie." Fr. Diogo se chargea donc de recueillir les dénonciations, mais pas celles des

[207]ANTT, IL, liv. 254, fl. 277-81 (aujourd'hui la saint Matthias est fêtée le 14 mai) et pc. 16484.
[208]ANTT, IL, pc. 6284.
[209]ANTT, IL, liv. 20, fl. 248v-49.
[210]Voir n. 102.

femmes ou des esclaves, selon lui trop bavards pour maintenir l'imprescindible secret inquisitorial[211].

Ces lectures d'édits, ou plutôt, leur envoi tant à des villes importantes qu'à des endroits reculés —il a déjà été vu que les inquisiteurs recommandaient souvent la distribution d'édits dans le *sertão*—, servaient aussi à responsabiliser ceux qui les faisaient, de l'archevêque au curé de campagne, du prieur au missionnaire itinérant, vis-à-vis de la juridiction inquisitoriale, les rappelant à leur devoir en tant que chrétiens, et en tant que maillon de la chaîne inquisitoriale.

Finalement, plusieurs autres lectures d'édits ont dû avoir lieu au Brésil, même dans des régions reculées. Les curés, parfois un peu plus cultivés que leurs paroissiens pouvaient faire un tri dans leurs dires, et il est bien possible que nombre de dénonciations des archives inquisitoriales aient été faites à la suite de lectures d'édits, mais transmises sans qu'il y soit fait mention de l'instrument qui les motiva. Ainsi, dans le rapport envoyé par le vicaire de la Paraíba en 1674, ce n'est pas lui qui signale la lecture de l'édit —faite par son coadjuteur— mais les délateurs. Le fait que les dénonciateurs mentionnent leur présence à une de ces lectures, ou au moins en avoir eu des échos, ne justifie que partiellement l'acte de délation.

Inquisition et conscience

Voici le fondement du système inquisitorial, son début et ses fins. En effet, c'est toute la population du monde portugais qui intéressait les inquisiteurs. C'est d'elle aussi que le Tribunal dépendait —surtout d'elle— puisque sans sa collaboration il se serait trouvé sans matière première, les coupables, repérés d'après les dénonciations que n'importe qui pouvait faire parvenir, par des voies multiples, à Lisbonne. Selon les textes inquisitoriaux la dénonciation était "un des principaux moyens" par lequel le Saint-Office pouvait agir contre les coupables.

Cette population n'avait pas d'obligations légales envers l'Inquisition, elle n'agissait pas en tant qu'acteur procédurier, si l'on excepte l'infime pourcentage enrégimenté dans les cadres du Saint-Office. Contrairement aux ecclésiastiques, surtout séculiers, qui d'après leurs règlements devaient se reporter à l'Inquisition dans certains cas, les laïcs n'avaient à répondre qu'à eux-mêmes. L'Inquisition se devait donc de stimuler des sentiments divers pour inciter les gens du commun à faire leur devoir de bons chré-

[211] ANTT, IL, liasse 24, n° 47.

tiens —nécessaire au salut de leur âme— qui était de dénoncer, ce qu'elle faisait par l'envoi d'édits de la foi. Il faut toutefois remarquer que ce type de dénonciation est très différente, et même diamétralement à l'opposé de celui qui avait lieu à l'intérieur des prisons inquisitoriales, même si dans les deux cas ils étaient assimilés à la confession[212].

L'importance que le Saint-Office donnait à la lecture de ces édits, et en même temps sa dépendance vis-à-vis des ecclésiastiques locaux, ressort des lettres des inquisiteurs mentionnant la négligence du clergé séculier du Pernambouc vis-à-vis de ces lectures. Dans un courrier envoyé au recteur João Guedes à Olinda, les inquisiteurs lui font part de leur "vive émotion" de savoir que les prêtres de la région oubliant leurs obligations de faire parvenir au Saint-Office les dénonciations des cas de son ressort. Ils ajoutent faire ce qui est en leur pouvoir, c'est-à-dire l'envoi de quelques édits pour qu'il les distribue aux vicaires et curés de la ville, en leur recommandant de le lire tous les ans —incroyable manque d'énergie de la part des juges de Lisbonne ! En outre, dans leur lettre de remontrances au chapitre d'Olinda, ils admettent que l'on ait pu ne pas être informé de la juridiction inquisitoriale, justement à cause de ce manque de lectures[213]. Qu'attendaient donc les inquisiteurs de ces lectures? Quels type de sentiments devaient-elles éveiller dans la population, et quels furent leurs effets réels?

Les règlements du Saint-Office mentionnent peu les sentiments qui pouvaient amener à se référer à lui. Les personnes devaient dénoncer pour "décharger leur conscience" (1640, liv. I, tit. III, § 59), et les prêcheurs qui faisaient le sermon d'ouverture des visites inquisitoriales apprendre aux fidèles le "zèle et la charité avec lesquels ils devaient dénoncer les fautifs des crimes déclarés dans l'édit de la foi", tout en leur rappelant que le faux témoignage et la non dénonciation des coupables en faisaient partie (1552, chap. 6; 1613, tit. II, § II, et 1640, tit. IV, §. 10). Le texte du monitoire mentionne le soulagement des "consciences chargées des fidèles chrétiens" et le "poids de l'excommunication brandi dans les mêmes édits"[214]. Dans le 'règlement des commissaires d'outre-mer', les inquisiteurs enjoignent à leurs représentants de ne jamais négliger une dénonciation, "pour que les personnes que le zèle de la religion amène à dénoncer, à cause du scandale

[212]Les inquisiteurs romains du dix-septième siècle étaient bien conscients de cette différence et de l'insuffisance des "appels en cause" d'un "inculpé-témoin". Voir Ginzburg, *Le juge et l'historien*, 12-16.

[213]ANTT, IL, liv. 20, fl. 246v-47. Voir p. 129.

[214]En annexe au règlement de 1640. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 392 (1996) 878.

[que le délit] provoque, le fassent toujours lorsqu'elles le peuvent"[215]. De même, lorsque les inquisiteurs écrivent au familier trop dévoué José Ramos da Silva, à Minas, pour le rappeler à l'ordre, ils lui disent que les dénonciateurs peuvent recourir au recteur du collège de São Paulo quand "le zèle et le scandale les obligent à dénoncer"[216].

Les inquisiteurs espéraient donc que la lecture d'édits, ou en tout cas, la connaissance de la juridiction inquisitoriale, provoquerait chez les fidèles un sursaut de culpabilité et de peur: ils dénonceraient pour se défaire d'un poids qui les empêchait de vivre normalement, déchirait leur conscience, avec la certitude que, s'ils ne le faisaient pas, leur âme, et celle des pécheurs qu'ils avaient à dénoncer, se perdraient, méritant les peines de l'au-delà promises aux excommuniés. Cette responsabilité chrétienne du salut de son prochain, implicite dans la charité mentionnée par le règlement, était un élément clé de l'orthodoxie catholique recherchée par l'Inquisition. Elle rendait la délation indispensable à la vie future, inversant la signification d'un sentiment censé s'éveiller dans cette situation: on s'attendrait à ce que la délation provoque un sentiment de culpabilité, mais les inquisiteurs espéraient le contraire —pour eux, la délation était la solution et non la cause. La charité, vertu "par laquelle la Créature raisonnable aime Dieu pour lui-même, & s'aime elle-même & le prochain pour Dieu", a comme sujet "les Justes; car la charité habituelle est la même chose que la grâce sanctifiante. L'Apôtre saint Paul en explique la nature, disant qu'elle est un amour qui naît d'un cœur pur & d'une bonne conscience. *Charitas de corde puro & conscientia bona, & fide non ficta* (I. Tim. I [v. 5])" [217].

La grâce sanctifiante est celle "qui nous rend agréable à Dieu". Elle est nommée ainsi parce qu'elle "nous rend saints & justes devant Dieu". Ce que l'auteur du *Dictionnaire théologique portatif*, d'où sont tirées ces citations, dit sur la charité, peut être mis en relation avec une assertion de saint Thomas sur l'importance de la peine infligée à celui qui pèche, car le péché perturbe la "nature humaine", "le gouvernement de la cité ou de la famille" et "celui qui régit l'univers", "d'où la triple peine encourue par le pécheur: une vient de lui-même —le remords; une autre des hommes; une troisième de Dieu"[218]. La charité était donc une marque de reconnaissance du vrai chrétien, celui qui vit sa foi entièrement —comme le zèle évoqué par les

[215]ANTT, IL, liv. 20, fl. 242v, 247v-48, et 250.
[216]ANTT, IL, liv. 20, fl. 254v.
[217]*Dictionnaire théologique portatif*, 86.
[218]*Dictionnaire théologique portatif*, 264. Sur saint Thomas: Delumeau, *Le péché et la peur*, 217.

inquisiteurs lorsqu'ils se réfèrent aux dénonciateurs, mais aussi dans les lettres de remerciement à leurs correspondants, chez qui ils vantent très souvent le 'zèle'. Ce zèle ne fait pas seulement référence à la chose bien faite —confession complète ou enquête bien menée—, il dénote une vive ardeur à servir la cause de Dieu[219], d'où pouvait découler un sentiment de satisfaction de la part de la personne zélée, heureuse d'avoir accompli un devoir religieux, annulant ainsi une quelconque culpabilité.

De la même façon, le scandale évoqué par les inquisiteurs n'est pas simplement l'acte grave ou révoltant qui émeut ou indigne. Le "scandale qui les oblige à dénoncer", de même que la "charité", est lié à la responsabilité envers son prochain, mais cette fois c'est le rôle du pécheur qui est au premier plan. Les pères et docteurs de l'Église émirent leur opinion sur le sujet: le pape Grégoire, reformateur du clergé, enjoint aux pasteurs d'éviter le péché "puisqu'ils ne sont pas seulement coupables de la mort qu'ils se sont procurée à eux-mêmes, mais aussi de la mort de tous ceux qui ont été scandalisés par leurs crimes", et selon Thomas d'Aquin, commettre tel péché est une marque de mépris pour le salut de son prochain, le scandale étant une "parole ou action qui donne occasion à un autre de tomber dans le péché"[220]. Cette conception dramatise encore plus la portée des scandales contre la religion, puisque en plus d'offenser le public, ils mettaient en péril le salut de tous ceux qui se trouvaient en présence ou avaient connaissance de l'acte scandaleux. Dans ses *Dialogues*, le Fr. Amador Arrais (1598) explique qu'il n'y a que deux choses qui peuvent attrister le chrétien: "que lui ou son prochain tombent dans des fautes contre Dieu". Il ajoute que "les regrets [*sentimentos*] et les larmes qui en résultent sont saints et profitables, arrivant au cœur de Dieu et réconciliant terre et ciel, enfer et paradis"[221]. Ainsi, les fidèles, mais aussi les ecclésiastiques, étaient responsables du comportement de leurs prochains, dont les péchés les condamnaient aux peines de l'au-delà. Cette 'pastorale de la responsabilité' devait amener les dénonciateurs à dénoncer et les confesseurs à obliger ceux qui lui faisaient part de délits de juridiction inquisitoriale, même sous le secret de la confession, de les faire connaître aussi aux inquisiteurs. Ainsi, le P. Gonçalo de Gouveia Serpa, chapelain de la *capelinha* du *engenho Novo* (Paraíba), explique à une confessante qu'elle était "obligée de lui donner permission de rapporter [le contenu de sa confession] au Saint-Office", lui rappelant probablement l'excommunication qui pèserait sur elle si le cas

[219]Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino*, vol. 8, 635.
[220]*Dictionnaire théologique portatif*, 594-5.
[221]Arrais, *Diálogos*, 7.

n'était pas transmis à l'Inquisition[222]. Il ne s'agissait pas seulement d'un problème de conscience, mais plus que cela, de la destinée des âmes du dénonciateur, du dénoncé, et aussi du prêtre. C'est cette même perception de la responsabilité qui fait qu'un carme de Bahia, commissaire informel du Saint-Office, écrit aux inquisiteurs pour leur décrire "les grands remords qui tourmentent [sa] conscience"[223].

Malgré tout, le scandale en tant que péché, s'il enfreignait les us et la morale, devenait dangereux par sa dimension publique, car lorsqu'une action immorale et révoltante était connue de tous, devenant "publique et notoire", la fiabilité de l'institution chargée de réprimer le délit pouvait être mise en cause. Ainsi, en 1719, les inquisiteurs écrivirent à leur commissaire en Angola pour qu'il n'arrête personne au nom du Saint-Office sans leur accord, car ceux qui étaient indûment arrêtés et ensuite élargis, donnaient l'impression que les crimes pour lesquels l'Inquisition emprisonnait restaient impunis, alors que si tous ceux qui étaient arrêtés étaient châtiés, la peur de la punition serait un élément dissuasif, malgré le scandale que pouvait causer le laps de temps s'écoulant entre le délit et le châtiment du criminel[224].

Le châtiment encouru pour non dénonciation était l'excommunication majeure, *ipso facto*, qui impliquait que la personne était exclue des biens spirituels auxquels elle avait droit en tant que membre de l'Eglise; elle ne pouvait plus participer aux prières publiques, administrer et recevoir des sacrements, assister aux offices divins, communiquer avec les fidèles et était privée de sépulture religieuse[225]. Pourtant, étant donné que l'omission volontaire de délation n'était connue —dans l'écrasante majorité des cas— que de ceux qui en étaient coupables, ses conséquences restaient de l'ordre du spirituel, puisque les ecclésiastiques compétents et le reste de la population, inconscients du délit, ne pouvaient appliquer les interdits. L'excommunication agissait comme déclencheur de mauvaise conscience, et si le fidèle accomplissait les actes interdits, comme entendre la messe ou communier, il était conscient que devant Dieu il commettait un double sacrilège, ce qui ne pouvait qu'augmenter sa culpabilité et la peur des conséquences spirituelles de son acte[226]. En termes religieux, c'était donc la peur de ces consé-

[222]ANTT, IL, pc. 6284, fl. 39.
[223]*Apud* Mott, "Cotidiano e vivência religiosa", 199.
[224]ANTT, IL, liv. 20, fl. 245v-246.
[225]Avec des nuances selon les cas. *Dictionnaire théologique portatif*, 240.
[226]Sur 'les confessions sacrilèges' et 'les communions indignes': Delumeau, *Le péché et la peur*, 517-535.

quences qui devait provoquer la dénonciation. Ceci impliquait aussi une peur de l'Inquisition en tant qu'institution, et même une panique généralisée, due à la 'pédagogie de la peur' basée sur le secret des dénonciations et de la procédure et l'impact de l'infamie et de la misère qui s'ensuivaient. Toutefois, en temps normal, en dehors des périodes très courtes des visites inquisitoriales, si la présence de familiers, de commissaires, les fêtes de saint Pierre-Martyr, l'aide que l'Église locale prêtait à l'Inquisition, les emprisonnements épisodiques, etc. pouvaient impressionner la population, ce n'était pas cette peur là qui menait à dénoncer, mais plutôt la peur du châtiment divin, même si d'autres facteurs influençaient cet acte[227].

Souvent, la menace de l'excommunication, la certitude de la perte de la faveur divine accompagnée des peines éternelles promises à ceux qui ne venaient pas à résipiscence, firent que les fidèles chrétiens dénoncèrent à la suite d'une lecture d'édit inquisitorial. Ce fut le cas à Ilhéus, en 1638, quand des personnes dénoncèrent "pour ne pas encourir l'excommunication", ou "selon l'excommunication de Messieurs les inquisiteurs", citée dans l'édit qui fut lu par le curé paroissial. Les lettres écrites de la main des dénonciateurs et envoyées par le curé à l'évêque de Bahia, qui les transmit ensuite aux inquisiteurs, mentionnent aussi le soulagement de la conscience et l'obéissance à la Sainte Mère Eglise[228]. De même, les huit dénonciateurs de la Paraíba de 1673/1674 affirment avoir agi par peur de l'excommunication citée dans l'édit de la foi, mais aussi, pour cinq d'entre eux, par "zèle de la foi catholique"[229].

Ces mêmes personnes indiquent clairement qu'elles étaient au courant de ce qui se passait depuis quelque temps, quatre ans pour certains. À l'époque même, l'un d'eux, le major Martinho de Bulhões Moniz, s'était plaint à un franciscain de ce que Luís Nunes da Fonseca avait blasphémé à propos de Job. Luís fut réprimandé avec véhémence par le moine. Comme nous le verrons, les autres dénonciations semblent bien plus graves, et pourtant personne ne s'est suffisamment ému pour en informer un religieux, qui aurait dû à son tour en référer à l'Inquisition. Plus encore, l'existence d'assemblées de judaïsants, de la pratique de certains rites et d'actes irrespectueux pour la croix et le catholicisme étaient connus d'une bonne partie de la population locale: Antônio Cardoso de Carvalho, "un des

[227]Sur la 'pédagogie de la peur': B. Bennassar, *L'Inquisition espagnole*, Paris: Hachette, 1979, 101–137. Sur l'effet des visites inquisitoriales au Brésil: Vainfas, *Trópico dos Pecados*, 229–237.
[228]ANTT, IL, liv. 219, fl. 301–3.
[229]ANTT, IL, liv. 254, fl. 277–81.

dirigeants [*da governança*] de la ville de Paraíba" et percepteur de la dîme, dit que ce qu'il sait était "du domaine public, pour l'avoir entendu de plusieurs habitants de cette capitainerie". Tomé Tavares Camelo, capitaine à la retraite, "noble personne et un des dirigeants de la capitainerie", dit que les rassemblements provoquaient "beaucoup de suspicion et de mécontentement [*murmuração*]". Ainsi, les pratiques étranges des nouveaux-chrétiens, transmises à la population surtout par leurs esclaves, provoquaient bavardages, réprobation et même suspicion, mais pas suffisamment d'indignation et de scandale pour que des mesures fussent prises. Lorsque l'on sut que ces actes portaient atteinte à l'intégrité de la vie éternelle de ceux qui les pratiquaient, mais aussi de ceux qui le savaient, les dénonciations eurent lieu: Antônio Cardoso de Carvalho, qui avait entendu ces choses de beaucoup de monde, "ne s'en soucia pas [*não fizera reparo*]". João Frazão de Figueiroa, "noble personne et un des dirigeants de la capitainerie", dit ne pas avoir connaissance de l'existence d'une excommunication contre ceux qui ne dénoncent pas jusqu'au jour où il le fit[230]. Une génération plus tard, dans la vallée du Paraíba, João de Lemos et Maria da Fonseca (ou de Souza) , puis Maria da Silveira Bezerra, invoquent de même connaissance des faits et méconnaissance de l'obligation de dénoncer, qui leur fut révélée par les lectures d'édits de la foi dans la région[231]. En dehors de cette méconnaissance, l'indifférence face à certaines pratiques, tant de la part des fidèles, que de celle du clergé, montre que même lorsque le message culpabilisant de l'Inquisition passait, il restait souvent sans effet face à l'immensité de la tâche à accomplir, surtout pour ce qui était des rituels africains ou indiens[232].

Malgré cela, dans les cas que je viens de citer, il est manifeste que la motivation première —immédiate— pour dénoncer, fut la prise de conscience de l'obligation de le faire, une obligation religieuse et morale découlant de la version inquisitoriale de la 'pastorale de la peur', ou de façon plus introspective, de la 'pastorale culpabilisante' décrite et étudiée par Jean Delumeau[233]. Toutefois, ce malaise spirituel, ressenti et transmis par les élites chrétiennes, avait des côtés imprévus dans les pays d'Inquisition où, en plus des mécanismes mis en place pour attiser la culpabilité personnelle du chrétien pécheur pour qu'il assume sa faute —qu'il se confesse sincèrement

[230]ANTT, IL, liv. 254, fl. 281.
[231]ANTT, IL, pc. 16484 et 6284, fl. 33v.
[232] Mott, "Cotidiano e vivência religiosa", 198–201.
[233] Delumeau, *le peché et la peur*, 358. L'expression "pastorale culpabilisante" est utilisée comme synonyme de la "pastorale de la peur" à la page 399.

et entièrement, méritant ainsi un réconfort tangible—, il lui fallait intégrer la faute de son prochain. La culpabilité l'obligeait alors à dénoncer, y compris en dehors de la juridiction inquisitoriale, ainsi qu'il ressort de l'édit épiscopal décrit dans le règlement du tribunal ecclésiastique de Bahia et qui devait être publié lors des visites pastorales. Un exemple cité par Carlo Ginzburg démontre que cette méthode était déjà utilisée en Italie au quinzième: dans un sermon de 1427, le Frère minorite Bernardin de Sienne, grand pourfendeur de la sorcellerie, explique que dans un premier temps ses exhortations à dénoncer les suspects étaient tombées dans le vide, mais, qu'ensuite, il prêcha "que toute personne qui connaîtrait quelqu'un ou quelqu'une qui savait faire une telle chose serait, si elle ne l'accusait pas, tombée dans le même péché", provoquant ainsi maintes dénonciations contre sorciers et enchanteurs[234]. Cette méthode empirique utilisée par le prédicateur d'avant le concile de Trente et l'établissement des inquisitions modernes, se trouva plus tard institutionnalisée, au moins dans les pays d'Inquisition, comme le Portugal ou l'Italie[235].

Malgré cela, il est évident que les motivations culpabilisantes ne furent pas les seules[236] et qu'assez souvent la religion ne fut qu'une excuse, comme dans les démêlés, étudiées plus loin en détail[237], entre le "nouveau-juif" reconverti au catholicisme Manoel Gomes Chacão et son beau-frère: Manoel, qui ne nie pas les fautes dont on l'accuse, dit que le frère de sa femme le dénonce pour ne pas avoir à partager l'héritage paternel. Ce cas n'est certainement pas unique et il est sûr que l'Inquisition servit malgré elle, à cause de son système juridique d'exception, arbitraire et injuste, d'instrument de vengeance, de moyen d'évincer un concurrent, etc. Il faut savoir que dans plusieurs cas, le dénonciateur entrait en action parce que le péché de l'autre lui causait directement tort, comme dans les cas de bigamie, sollicitation, ou sorcellerie, quand quelqu'un se croyait atteint d'un maléfice, ou quand il avait peur de se voir accusé à son tour[238]. Ces intérêts personnels, moraux ou matériels, sont un élément étranger à un processus de réparation de situations pécheresses qui ne pouvait intervenir que dans des

[234]C. Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, Paris: Gallimard, 1992, 270-271.

[235]Pour l'Italie: A. Prosperi, *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*, Torino: G. Einaudi, 1996, 283-284.

[236]Dans le chapitre 'La difficulté de l'aveu obligatoire' Delumeau (*Le péché et la peur*, 517-535), décrit les barrières que la 'pastorale' pouvait rencontrer, assumant ainsi la possibilité d'un échec (au moins partiel) du ténébreux message.

[237]Voir 170-171.

[238]Vainfas, *Trópico dos Pecados*, 231-237.

lieux où la délation, et pas seulement la confession, était le fondement du mécanisme ou de l'institution qui les réparait.

Dans les dénonciations à l'origine de l'emprisonnement des judaïsants de la Paraíba, il s'agit d'un cas de figure complexe: les dénonciations ne furent pas faites entièrement par zèle, ni par vengeance, il ne s'agit pas non plus d'un moyen terme entre les deux, mais d'une combinaison de facteurs débouchant finalement sur la délation. Pour les premières dénonciations concernant la Paraíba, celles de 1673, il est difficile de déceler des non dits impliquant une intervention d'intérêts matérialistes, et il me paraît improbable qu'il y ait eu d'autres motivations que celles alléguées par les délateurs: zèle religieux et peur de l'excommunication. En effet, ces hommes, presque tous "nobles personnes" et "notables" de la capitainerie semblent avoir eu à peine des contacts avec les dénoncés arrivés depuis peu, et donc moins de possibilités de griefs contre eux. Dans les dénonciations de 1726 la situation est bien différente: les délateurs étaient parents au premier et deuxième degrés, cousins ou parents par alliance de la plupart des dénoncés, et malgré les justifications pieuses données à leur confesseur puis à l'évêque, d'autres facteurs se dégagent clairement de la documentation, sans que le zèle religieux puisse être mis en doute. La montée circonstancielle de tensions existant entre les membres d'une même famille de nouveaux-chrétiens —les uns catholiques orthodoxes, les autres pratiquant l'hétérodoxie judaïsante— était la cause profonde de la dénonciation; la prise de connaissance de la juridiction inquisitoriale, par les édits de la foi, ayant servi de déclencheur.

Après avoir débattu la question de l'instauration d'un tribunal en terres américaines, et essayé des méthodes de fonctionnement d'exception —envoi de visiteurs inquisitoriaux et de commissaires extraordinaires—, l'Inquisition portugaise dut se contenter de la procédure ordinaire: dénonciation, enquête, arrestation, jugement, châtiment. Ce processus, qui sera vu en détail par l'étude du cas des judaïsants de la Paraíba, dépendait, au niveau local, d'une multitude de personnes qui ne se réduisait pas aux quelques commissaires, et moins encore aux familiers, malgré leur grand nombre. Pour les inquisiteurs, leurs correspondants officiels avaient surtout un intérêt de représentation, ce qui ne diminuait en rien leur importance dans les mécanismes locaux du Saint-Office. En fait, pour mettre en marche le processus menant aux dénonciations —principal moyen de découvrir les délinquants— l'Inquisition réussit à mobiliser bien plus que ses seuls agents locaux, et c'est pour cela que malgré le nombre limité d'arrestations au Brésil, c'est-à-dire de procédures abouties, l'impression d'une présence

importante et constante, demeure. Faisant appel aux devoirs légaux mais aussi à la conscience de toute la population, mobilisant agents locaux, haut et bas clergé, pouvoir séculier et simples anonymes, dont le zèle religieux était en même temps stimulé et mis à l'épreuve, l'Inquisition s'implanta, peu à peu, de l'autre côté de l'Atlantique.



Isaac Aboab da Fonseca

3

Juifs et nouveaux-chrétiens dans le Nordeste hollandais et post-hollandais 1630–1674

I. L'arrivée des Hollandais et le mouvement de 'retour'

Après l'occupation éphémère de Bahia entre 1624 et 1625, les Hollandais réussirent à conquérir et à occuper, entre 1630 et 1654, une longue bande de terre sur les côtes du Nordeste brésilien, allant du Maranhão au Nord jusqu'à Alagoas au Sud. En fait les dimensions de ce territoire ont beaucoup varié à cause d'un permanent état de guerre, mais l'occupant put garder un centre assez stable entre Recife, Itamaracá et Paraíba.

Quelques juifs participèrent aux premiers efforts de guerre aux côtés des Hollandais en tant que guides, conseillers, traducteurs ou même soldats, sans avoir été pour autant indispensables à la conquête, comme plusieurs études l'ont déjà démontré[1]. La communauté amstellodamoise dont ils étaient issus, était, dans son écrasante majorité, d'origine ibérique, ce qui explique leur rôle de traducteurs ou de guides, car quelques uns de ses membres étaient passés par Pernambouc avant de se déclarer ouvertement juifs en Hollande[2]. Mais ce n'est qu'en 1635, après la consolidation de la conquête, que des juifs d'Amsterdam vont commencer à solliciter la permission de s'établir outre-Atlantique, fondant ainsi, probablement dès 1636, la première communauté juive officielle et la première synagogue du Nouveau Monde[3].

[1]Voir plus loin les références données à la n. 105 de ce chapitre.
[2]Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 416–418 et 433.
[3]Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 218–221, 230. Emmanuel, "New Light", 5, avance la date de la fondation de la communauté à 1633–1634.

Présence de judaïsants au Pernambouc avant la conquête hollandaise

Motivés par l'arrivée des juifs, plusieurs nouveaux-chrétiens habitant les territoires nouvellement conquis, décidèrent de se déclarer ouvertement juifs "au grand scandale des chrétiens"[4]. Manoel Calado, à propos des péchés des Pernamboucains —cause directe de l'invasion hollandaise, signe de la colère divine— mentionne, avec une redondance rhétorique "les nouveaux-chrétiens qui suivaient la Loi de Moïse et dont plusieurs d'entre eux judaïsaient, comme ils l'ont montré plus tard, après l'entrée du Hollandais, en se faisant circoncire publiquement et en se déclarant juifs"[5]. Ce propos de Calado n'est pas simplement fait de façon rétrospective à partir des rattachements scandaleux au judaïsme dont il fut le spectateur. D'autres religieux avant lui avaient constaté l'insolente liberté des nouveaux- chrétiens de la région.

Sans remonter à la Visite inquisitoriale menée par Furtado de Mendonça au Pernambouc, à Itamaracá et à Paraíba (1594–1595), il suffit de rappeler deux cas moins anciens[6]. Durant la semaine sainte de 1612, le Fr. Pedro de Santa Catarina, religieux franciscain, écrivit une lettre aux inquisiteurs pour dénoncer trois hommes habitant la capitainerie de Pernambouc. Ils s'appelaient André Gomes Pina, "o Baeta" et Felipe Dias do Valle qui "se sont mis à blasphémer le Saint nom de Jésus et ses Saints, ce qui causa un grand scandale dans tous les environs". Il continua en disant qu'il fallait se méfier d'eux car ils étaient hommes de la 'Nation' et finit par souligner le fait que beaucoup de ces offenses étaient de la compétence du Saint-Office, car "les hommes de la Nation ont dans ces terres beaucoup de liberté et y vivent selon leur bon vouloir [*muito a sua vontade*]"[7]. André Gomes Pina, maître d'un moulin à sucre, avait déjà été dénoncé quelques années auparavant, lors de la Visite inquisitoriale de 1593–1595 et était probablement déjà mort en 1623[8].

Une autre dénonciation, cette fois-ci anonyme, est écrite en août 1625 à Olinda. Elle concerne l'administrateur ecclésiastique de Paraíba, un nouveau-chrétien nommé Bartolomeu Ferreira Lagarto. Celui-ci avait un frè-

[4]Calado, *O Valeroso Lucideno*, 131.
[5]Calado, *O Valeroso Lucideno*, 9, 54, 170 et 325. Les *cadernos do Promotor* de l'Inquisition de Lisbonne regorgent de cas de ce type.
[6]Sur les visites inquisitoriales effectuées au Brésil à la fin du seizième et au début du dix-septième siècles et les nouveaux-chrétiens, voir Lipiner, *Os judaizantes*, et Siqueira, *A Inquisição Portuguesa*.
[7]ANTT, IL, liv. 202, fl. 653.
[8]*Denunciações de Pernambuco*, 188 et 258, *apud* Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 20.

re à Paraíba qui fut le "*fintador*[9] des hommes de la même Loi". Sa mère —selon une investigation menée par le vicaire général de l'évêché de Bahia, Manoel Temudo[10]— avait été brûlée et son grand-père *batizado em pé* (c'est-à-dire baptisé à l'âge adulte). "Issu de ces bases infâmes, et nourri avec un lait pareil"[11] il commit plusieurs sacrilèges contre le Saint-Sacrement et profita de son pouvoir pour favoriser des religieux bannis (probablement par l'Inquisition), donner des dispenses de mariage entre cousins germains et entre tantes et neveux, vendre tous les offices de son district, entre autres choses. Le dénonciateur mentionne aussi un dénommé Perez qui en quelques jours vendit tout ce qu'il avait et partit pour la Flandre.

Ces quelques cas montrent que la population locale était consciente, avant l'arrivée des Hollandais et les retours au judaïsme qui s'ensuivirent, de l'existence de ces nouveaux-chrétiens en tant que groupe à part. La mention du "*fintador* des hommes de la même loi" n'est malheureusement pas assez précise pour que l'on puisse savoir s'il avait occupé cette charge à Paraíba même ou en métropole, mais le fait que le dénonciateur fasse une relation directe entre "homme de la Nation hébraïque" et "hommes de la même loi" en dit long sur la façon dont il soupçonnait les nouveaux-chrétiens, non de judaïser tel que l'on entendrait aujourd'hui, mais de commettre des actes irrespectueux envers le christianisme, comme si ces actes faisaient partie de la "loi" des hommes de "la Nation". Ces vagues notions de ce qu'était que "suivre la loi de Moïse", c'est-à-dire ces comportements antichrétiens, intimement associés au sang juif des dénoncés, vont changer et seront définies avec plus de précision lors de l'établissement de la communauté juive à Recife. Les dénonciations émanant de personnes ayant habité les territoires occupés seront, comme nous le verrons, beaucoup plus précises.

Les différents membres de la communauté juive de Recife

Pour que les personnes baptisées fussent entièrement acceptées par la nouvelle communauté, il fallait qu'elles se fissent circoncire, soit à Recife même soit à Amsterdam, comme cela semble avoir été le cas pour plusieurs

[9]Il s'agissait du receveur de la *finta*, la partition de la somme à verser par les nouveaux-chrétiens à la Couronne en échange d'un pardon général, d'un licence d'émigration, etc... Voir Lipiner, *Terror e linguagem*.
[10]Sur Manoel Temudo, voir A. Novinsky, "A Inquisição na Bahia: um relatório de 1632", *Revista de História*, 74 (1968) 417-423.
[11]ANTT, IL, liv. 209, fl. 352-352v.

d'entre eux[12]. Ces retours —je vais essayer de voir comment les rabbins de la communauté considéraient ces cas— ont fait que la communauté fut autant, sinon plus, hétéroclite que celle d'Amsterdam où se côtoyaient des juifs séfarades, nés de parents ouvertement juifs, à Amsterdam, à Livourne, à Venise, à Hambourg, dans l'Empire Ottoman ou encore au Maghreb, des personnes nées dans le monde Ibérique ou encore en France, baptisées et élevées pendant une partie de leur vie en tant que catholiques, sans oublier des juifs polonais et allemands. Pour ce qui est des ashkénazes, malgré ce que dit Arnold Wiznitzer, il semble que la communauté de Recife suivit les mêmes usages que celle d'Amsterdam, n'acceptant en tant que membres à part entière que les personnes d'origine ibérique, ce qui n'empêcha pas la présence attestée de plusieurs ashkénazes en Nouvelle Hollande[13].

La conquête hollandaise du Pernambouc n'a pas à proprement parler diversifié les origines des membres de la communauté, mais elle a certainement fait changer le pourcentage de Portugais de première génération et de natifs du Brésil en son sein. En effet, le Brésil hollandais créa une situation inédite: un territoire catholique sous contrôle protestant où le judaïsme était permis. Cette situation fut lourde de conséquences pour la communauté juive puisque désormais il était beaucoup plus facile de revenir au judaïsme. Avant l'arrivée des Hollandais, si quelqu'un —disons un nouveau-chrétien judaïsant— habitant le Brésil voulait pratiquer dans les règles et ouvertement le judaïsme, il lui fallait risquer sa vie et ses biens dans un voyage plus ou moins clandestin en Hollande ou à Hambourg, par exemple. Ainsi, il fallait une grande force de volonté pour revenir au judaïsme. Désormais les choses étaient beaucoup plus simples: plus besoin de partir vers l'inconnu, vendre ses biens ou imaginer le reste de sa vie sans l'odeur des champs de canne à sucre; une synagogue où l'on pouvait réap-

[12]Comme Francisco de Faria (ANTT, IL, liv. 220, fl. 5), Pedro de Almeida (ANTT, IL, liv. 235, fl. 69 et son procès, numéro 11562) ou encore José da Silva (ANTT, IL, liv. 254, fl. 385 et 386v). Voir aussi les entrées à ces noms dans Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, partie III.

[13]Apparaissent signant les Ascamot de 1648 les noms suivants, que Wiznitzer identifia comme ashkénazes: David Loeb (Hoeb), Simson Guzdorff (Gujdon), et Izaque Seboff (Febos). Selon les éditions de la liste des membres de la communauté, Wiznitzer varie l'orthographe des noms en question. Wiznitzer, *O Livro de Atas*, 20; et *Os Judeus*, 121–122. Toutefois, Emmanuel, "New light", 13–15, conteste cette lecture, identifiant les précités à des séfarades actifs aussi à Amsterdam, à Hambourg ou à la Barbade. Pour les ashkénazes au Pernambouc, voir Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 245–247; et Böhm, *Los sefaradíes*, 69–71.

prendre le judaïsme se trouvait, depuis 1636, à quelques lieues et le Shabbat pouvait être respecté beaucoup plus facilement qu'avant sans craindre de représailles. Nous verrons que cela ne fut pas l'idéal de tous les judaïsants des territoires conquis, mais le nombre de retours au judaïsme normatif a sûrement augmenté.

II. L'organisation communautaire

Les synagogues officielles

Comment s'organisait la communauté juive des territoires hollandais? Il est important de noter qu'il n'existe aucune documentation émanant de la communauté même datant des premières années de son existence, et ses premiers règlements n'ont subsisté que sous leur forme corrigée de 1648. En conséquence, son histoire jusqu'à cette date reste floue. Officiellement il y eut deux communautés, l'une à Recife et l'autre, de l'autre côté de l'estuaire du Beberibe et du Capibaribe, à Maurícia (sur l'île d'Antônio Vaz). À la fondation de la communauté, nommée *Kahal Kadosh Tsur Israel* (Sainte Congrégation du Rocher [allusion à Recife] d'Israël), on se réunissait dans une maison louée, mais un bâtiment spécial, donnant sur la *rua do Bode*, ou *rua dos Judeus*, est construit entre 1640 et 1641. La synagogue occupait "une grande maison de deux étages [*sobrado*], du côté du fleuve, donnant sur la *rua dos Judeus* [...] Elle est de bonne fabrique et comporte deux boutiques au rez-de-chausée" [14]. Le bâtiment n'existe plus, mais des fouilles furent menés sur le lieu où la synagogue s'élevait, dans l'actuelle *rua do Bom Jesus*, et des restes d'un mikveh trouvés. Après des travaux de restauration, la synagogue fur récement reinaugurée en tant que lieu de mémoire[15].

À cause du manque de place à Recife même, des juifs commencent à s'établir aussi à Maurícia, de l'autre côté du fleuve, raison pour laquelle une maison de prières sur place était indispensable si l'on voulait fêter le Shabbat en communauté sans le profaner, puisqu'il fallait prendre un bateau pour rentrer à Antônio Vaz depuis Recife (ce n'est qu'en 1644 qu'un pont sera construit). La synagogue mère de Recife donne son autorisation

[14] Voir Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 230.

[15] A. Dines, F. Moreno-Carvalho et N. Falbel (coord.), *A Fênix ou O Eterno Retorno: 460 anos da presença judaica em Pernambuco*, Brasília: Ministério da Cultura/Publicações Monumenta, 2001.

pour la création d'une autre synagogue, sous réserve que celle-ci ferme sur ordre du *Maamad* de Tsur Israel.

Cette seconde communauté, fondée vraisemblablement en 1637, se nomme *Kahal Kadosh Magen Abraham* (bouclier d'Abraham)[16]. Elle sera rattachée en 1648 —quatre ans après l'achèvement du pont reliant les deux villes— à celle de Recife et non fermée ainsi que convenu à sa fondation. Toutefois, cette fusion ne se fera pas sans difficultés: la communauté de Maurícia, ne voulant pas accepter la suprématie de celle de Recife, cette dernière dut faire appel aux institutions locales hollandaises qui lui donnèrent raison. Cela ne fut pas suffisant, car Magen Abraham fait à son tour appel auprès de la communauté mère d'Amsterdam qui menace, par une lettre datée du 29 janvier 1649, de couper toute aide financière aux juifs du Pernambouc si une conciliation n'intervient pas entre les deux communautés[17]. En effet, depuis le début de la révolte, en 1645, la communauté du Pernambouc se trouve en difficulté financière, et il lui fallut même hypothéquer le bâtiment de la synagogue de Recife. Finalement cela se fera avant même l'arrivée de la lettre d'Amsterdam, car le 14 janvier 1649 (1er Shvat 5409) les *parnassim*[18] de Tsur Israel "déclarent que l'union qu'ils ont célébré avec le *Kahal Kadosh Magen Abraham* est en conformité [avec leur volonté] et qu'ainsi, pour la conservation de cette union, il n'y aura plus, à partir d'aujourd'hui, de *parnassim* dans ladite synagogue de la ville de Maurícia. À partir de ce jour, ses Anciens feront la lecture des écritures saintes, un tous les deux mois par tirage au sort et un *gabbay* sera élu par les *parnassim* de ce K.K. [Tsur Israel] [...]. Se trouve en notre possession", continuent les *parnassim*, "un écrit signé de tous les *yahidim* dudit K.K. Magen Abraham avec l'accord entre eux et Jehosua Jessurun de Haro, sur la permanence de la synagogue[19] chez lui"[20].

[16]Emmanuel, "New light", 27-28; Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 230-231. Voir aussi Wiznitzer, *Os Judeus*, 115 sq.

[17]Emmanuel, "New light", 24-34.

[18]Les termes hébraïques sont expliqués 420. Pour les dates du calendrier grégorien, je me suis fié aux correspondances données par Wiznitzer, *The records*.

[19]Il est donc clair que la congrégation de Maurícia n'eut jamais de bâtiment propre puisque le service religieux avait lieu, avant et après l'union des deux communautés, chez Jehosua Jessurun de Haro.

[20]Wiznitzer, *O Livro de Atas*, 21. Les *Ascamot* transcrites dans ce *livro* sont une rectification (*reformaçaõ*) des règlements plus anciens qui n'ont malheureusement pas été conservés (*id.*, 11). Il faut aussi noter que cette édition des *Ascamot* a le grand défaut d'avoir été publiée de façon incomplète. Ne s'y trouvent pas les *ascamot* numéro 3 et numéro 11. Elles peuvent être trouvées, toutefois, dans leur traduction anglaise: Wiznitzer, *The records*, 59 et 62-63.

Malgré cette union, la communauté de Maurícia semble avoir gardé certaines prérogatives. En effet, les accords de janvier 1649 ne furent pas entièrement respectés, et cela avec l'assentiment du conseil de Recife. Trois sessions communautaires transcrites dans les actes, sessions ouvertes pour l'élection du trésorier de Maurícia, mentionnent la présence du président (le *parnas*) de cette dernière communauté[21]. A. Wiznitzer, dans son étude des règlements communautaires donne deux explications possibles: soit qu'un accord permettant l'élection d'un *parnas* par les membres de Magen Abraham soit intervenu après le 1er *Shvat* 5409, soit que l'*ascamah* de ce jour, donnant aux Anciens de la communauté la charge d'élire par tirage au sort le lecteur de la Torah s'appliquait aussi à l'élection d'un *parnas* tous les deux mois[22]. Wiznitzer penche pour la deuxième, bien que le texte même de l'*ascamah* proclamant l'union des deux communautés dise explicitement qu'il "n'y ait plus de *parnassim* dans ladite *esnoga* de la ville de Maurícia", il me semble que la première solution était la plus probable. Ce laxisme du *Maamad* de Recife vis-à-vis de l'existence d'un *parnas* à Maurícia peut n'être qu'une simple concession au regard des conditions tumultueuses de la réunion des deux communautés. En effet, il est difficile de savoir quel fut le rôle de ce *parnas* de Maurícia, en dehors de sa participation à l'élection du *gabbay* de sa communauté, mais à la lumière justement des participations aux élections, nous pouvons penser qu'il ne fut en fait qu'un représentant des *yahidim* de Maurícia sans aucun pouvoir décisionnel, gardant toutefois un titre honorifique.

Le problème des synagogues informelles

Quelques personnes, vieux-chrétiens, juifs repentis et/ou emprisonnés par l'Inquisition, mentionnent d'autres synagogues ou *esnogas* dans d'autres lieux, mais il ne s'agit là que de lieux de rassemblement de juifs —et même de judaïsants— sans qu'il s'agisse d'une communauté officiellement établie; Tsur Israel et Maguen Abraham sont les deux seules communautés officielles du Brésil hollandais. Voyons d'abord ce que l'on trouve dans la documentation hollandaise sur le sujet.

Des arrêts hollandais venant l'un du gouvernement local, daté de 1638, et l'autre du Conseil des XIX, de juillet 1641, font référence au problème. Le premier arrêt demande aux juifs de mener leur service religieux dans

[21]Wiznitzer, *O Livro de Atas*, sessions du dernier jour d'Eloul 5411, 5412 et 5413 (23-25).
[22]Wiznitzer, *The records,* 37-38.

des maisons privées et de façon que l'on ne puisse les entendre, pour éviter ainsi de scandaliser la population chrétienne[23] et le deuxième interdit la construction de nouvelles synagogues. L'ordre du gouvernement local ne fut pas suivi car la construction de la synagogue de Recife lui est postérieure de deux ans. Comme nous le verrons, le règlement du Conseil des XIX semble avoir été davantage respecté. Son original n'a pas été conservé, mais Gonsalves de Mello l'identifie à ce que Barlæus écrit sur les restrictions imposées aux catholiques et aux juifs dans son ouvrage sur le gouvernement de Nassau. Les restrictions concernant les juifs étaient, entre autres, les suivantes: l'interdiction de bâtir de nouvelles synagogues, de se marier avec une chrétienne ou d'avoir une concubine de cette religion, de convertir des chrétiens au judaïsme, "de les amener de la liberté de la loi évangélique à la servitude de la Vieille Loi, de la lumière aux ténèbres [et] d'injurier le sacro-saint nom du Christ"[24].

Manoel Calado, source fiable pour l'histoire de l'occupation hollandaise, en se plaignant des privilèges religieux que les juifs avaient par rapport aux restrictions imposées aux catholiques, se lamente que "les juifs aient leurs synagogues patentes, tant à Recife qu'à Santo Antônio [tandis que les Hollandais] n'ont jamais voulu admettre que la messe soit dite en public dans ses fortifications [c'est-à-dire à Recife]"[25]. Calado, qui habite Pernambouc jusqu'en 1646, n'aurait pas manqué de mentionner l'existence de n'importe quelle autre 'synagogue patente' comme moyen de creuser encore plus l'écart entre les libertés accordées aux juifs et celles accordées aux catholiques.

Si l'on se réfère aux *ascamot* du 16 novembre 1648, c'est-à-dire aux règlements de la communauté de Recife, l'existence d'autres synagogues officielles paraît aussi improbable. Les décisions n° 9 et 10 des *ascamot* interdisent formellement l'existence d'autres congrégations en dehors de celles de Recife et de Maurícia, sous peine de châtiment rigoureux et d'exclusion du corps de 'la Nation'[26]. Toutefois, l'*ascamah* n° 11 atténue un peu la dureté des précédentes, appelant la faveur divine pour que 'la Nation' grandisse et s'éparpille dans d'autres lieux des capitaineries hollandaises,

[23] J.H. Duarte Pereira, "Breve Discurso sôbre o estado das quatro capitanias conquistadas de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande", *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, 34 (117) 139-194.
[24] Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 260.
[25] Calado, *O Valeroso Lucideno*, 42. Sur la fiabilité de Calado, voir J.A. Gonsalves de Mello, *Frei Manuel Calado do Salvador*, Recife: Universidade do Recife, 1954, 7-25.
[26] Wiznitzer, *O livro de atas*, 13 (articles 9 et 10).

tout en affirmant que les personnes voulant y constituer une congrégation, ne pourraient le faire sans la licence et l'approbation des "Messieurs du *Maamad*, qui leur donneront la permission si cela semble convenir à notre conservation"[27]. La mention de la conservation de 'la Nation', dans le sens de maintien et de protection, semble indiquer que selon le cas, la formation d'une autre congrégation pourrait non seulement ne pas convenir à 'la Nation' elle même, mais également créer des tensions avec la population environnante, catholique ou protestante, comme ce fut le cas à Recife, où le *Classis*, le conseil de l'Eglise Réformée, de Pernambouc s'est plaint plusieurs fois de l'existence de la synagogue locale[28]. Que ces tensions aient été occasionnées par des problèmes plus économiques que religieux, comme le remarque José Antônio Gonsalves de Mello[29] est peu important ici. Ce qui est plus intéressant c'est que ces problèmes confessionnels aient eu comme corollaire des actions, effectives ou non, du gouvernement hollandais ayant pour but de restreindre le nombre de congrégations juives dans le Brésil hollandais. Il me semble que ces tensions, ainsi que la réglementation hollandaise citée, se reflètent dans le texte des *ascamot* de 1648, où elles sont sous-entendues dans les résolutions n° 9 et 10.

Selon I.S. Emmanuel, dans toutes les communautés séfarades de l'époque, c'était une question "de vie ou de mort" de n'avoir, malgré les tendances à la diversification, qu'une seule synagogue (= congrégation) par communauté[30]: moyen de garder un contrôle effectif sur ses membres. L'existence de trois communautés à Amsterdam jusqu'en 1639 semble donc n'avoir été qu'une exception, vite corrigée par leur fusion à cette date. Il faut donc penser que cette propension que les juifs de 'la Nation' avaient pour les congrégations concentrées —peu importait la dimension territoriale sur laquelle elles agiraient—, ajoutée à la volonté du gouvernement hollandais de conserver à la présence juive une certaine discrétion au Brésil, a fait que les seules congrégations juives officielles de ces terres furent celles de Recife-Maurícia.

[27]Wiznitzer, *The records*, 62–63 (article 11). Sur l'utilisation du concept de 'conservation' parmi par les hommes de la Nation voir l'article de Y. Kaplan, " La communauté séfarade d'Amsterdam au XVIIe siècle: entre tradition et changement", dans Id., *Les nouveaux-juifs d'Amsterdam*, surtout 45–51.

[28]Wiznitzer, *The records*, 53–54. Pour plus de détails, voir Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 257 sq.

[29]Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 261. Voir aussi P. Puntoni, *A mísera sorte: a escravidão africana no Brasil holandês e as guerras do tráfico no Atlântico sul (1621–1648)*, São Paulo: HUCITEC, 1999.

[30]Emmanuel, "New light", 59, n. 18.

La 'pseudo-synagogue' de Paraíba

La documentation inquisitoriale éclaire un peu plus sur l'improbabilité de l'existence d'une congrégation officielle à Paraíba, bien qu'une communauté informelle, ayant même un nom, maison de David[31], mais pas de rabbin, de conseil directeur ou d'*ascamot* y ait existé. Quelques témoins de l'Inquisition expriment cette différenciation assez clairement. Salvador das Neves, un juif converti au catholicisme, se réfère à une communauté informelle existant à Paraíba au début de la domination hollandaise. En dénonçant certaines personnes il dit qu'il s'était trouvé six ou sept mois auparavant, soit en mars/avril 1637, "dans une maison de ladite ville [de Paraíba] où les juifs qui y habitent se réunissent le samedi dans une grande salle où ils prient et où ils font leurs cérémonies, *comme* dans une synagogue". Cette maison appartenait à un capitaine juif nommé Moisés Peixoto. Salvador das Neves, qui avait grandi à Amsterdam, savait bien reconnaître une synagogue[32]. À Bahia, en mars 1645, un Français de 25 ans, témoigne contre Isaac de Castro Tartas: il dit l'avoir connu six mois auparavant à Paraíba et à Recife "où il l'a vu aller parfois à la synagogue avec les autres juifs faire le Shabbat"[33]. Le lieutenant André Vidal de Negreiros fait bien, à la même époque que le Français João Moleque, la différence entre les congrégations officielles et les synagogues informelles quand il déclare à l'évêque de Bahia "qu'à Recife les juifs ont fait [=construit] une synagogue, qu'ils appellent *asnoga* et dans la *vila* d'Olinda et à Paraíba ils ont deux maisons où ils s'assemblent pour faire l'*asnoga*, quand ils s'y assemblent"[34].

J.A. Gonsalves de Mello rapporte que l'officier hollandais Johannes Marischal s'était élevé, en 1638, contre une synagogue à Paraíba. L'article 10 des *ascamot* peut éclairer un peu plus la question car il cite, de façon explicite, la ville de Paraíba lorsqu'il est dit que toutes les personnes de "notre Nation" habitant le Brésil doivent être *yahidim* de la communauté de Recife, avec l'obligation de respecter ses ordonnances, signer le livre des membres de la communauté et payer les impôts communautaires, "même s'il [le *yahid*] habite Paraíba ou n'importe quel autre lieu"[35]. La déclaration

[31]Lipiner, *Izaque de Castro,* 12.
[32]ANTT, IL, liv. 217, fl. 518v (23 octobre 1637). Sur Salvador das Neves voir plus loin 189 et Gonsalves de Mello, *Gente da Nação,* 510.
[33]Lipiner, *Izaque de Castro,* 13.
[34]ANTT, IL, liv. 228, fl. 107v (23 novembre 1644).
[35]Wiznitzer, *O livro de atas,* 13.

de Vidal de Negreiros invalide celle du "moleque" lyonnais faite à l'évêque de Bahia à quelques jours de différence, mais le refus de Johannes Marischal d'une synagogue à Paraíba en 1638 et la mention particulière de cette ville dans les *ascamot* de 1648 peuvent être mis en parallèle. Il est bien possible qu'il y ait eu un essai de formation d'une communauté indépendante à Paraíba à la fin des années 30. Le *Maamad* de Recife a dû y mettre un frein par une ordonnance dont je n'ai pas connaissance. Il le fit peut-être dans son propre intérêt pour garder le contrôle sur ce qui se passait dans la communauté juive de tous les territoires hollandais. Mais cela paraît improbable, car la meilleure façon de garder ce contrôle aurait été de faire ce qu'il fera plus tard avec la synagogue de Maurícia: permettre son existence sans aucun pouvoir de décision. Malgré ce qui se passait à Amsterdam, où nonobstant les protestations des *predikants*, le gouvernement hollandais ne faisait rien, ou presque, pour restreindre la pratique du judaïsme par les 'Portugais'[36], on peut penser que c'est l'action des prêcheurs néerlandais et les règlements mentionnés par Barlæus que firent pencher le *Maamad* de Recife pour l'interdiction de l'hypothétique communauté naissante de Paraíba.

Cette interdiction d'autres synagogues n'empêchait pas l'existence de groupements informels de juifs habitant un lieu donné pour mener le service religieux en commun. Wiznitzer attire d'ailleurs l'attention sur le fait qu'à Amsterdam la réunion même d'un *minyan* sans l'accord du *maamad* local, excepté dans les cas de circoncision, de mariage, d'enterrement ou d'urgence, était rigoureusement interdit par les statuts de la communauté et puni. De même, les *acuerdos* de Londres de 1663 sont aussi stricts que ceux d'Amsterdam pour ce qui touche à l'existence d'autres groupes juifs organisés à Londres ou dans ses environs. Toutefois l'article 7 des *ascamot* semble ne pas s'opposer à la formation d'autres communautés dans les territoires des royaumes d'Angleterre, d'Irlande et d'Écosse, mais tout juif habitant ces royaumes devaient payer l'impôt communal à Londres jusqu'à ce qu'il y ait une congrégation dans son lieu de résidence. Ceci n'était pas le cas au Brésil où il n'est pas fait mention du *minyan* dans les règlements communautaires[37].

Qui faisait donc partie de la 'pseudo-synagogue' de Paraíba? Outre lui-même et Moisés Peixoto, dont la maison faisait office de synagogue, Salvador das Neves mentionne la présence d' "autres juifs avérés venus de

[36]Voir Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation*, 56–63.
[37]Wiznitzer, *The records,* 13; Barnett, *El Libro de los Acuerdos,* 3 (article 1) et 5 (article 7).

Hollande", de Moisés (Pedro) de Almeida, de Gabriel de Cáceres (Manoel Rodrigues) Monsanto, d'Ambrósio Vieira, de son gendre Manoel Rodrigues da Costa, et de son neveu João Nunes do Paço. Il faut noter que les trois derniers avaient été admis à la prière sans même être circoncis et qu'en 1637, époque des faits relatés, Pedro de Almeida était encore sur la voie du 'retour' au judaïsme et qu'il est possible qu'il fût encore, à ce moment, lui aussi, incirconcis[38]. Il est presque impossible de vérifier avec exactitude qui pouvaient être les "autres juifs avérés" mentionnés comme faisant partie de ce groupe. Il existe, toutefois, plusieurs mentions d'autres juifs ayant résidé à Paraíba pendant des laps de temps indéterminés. En dehors des noms précédement cités, peuvent être nommés Simão de Leão, sa femme Filipina (Sara) da Fonseca et leurs filles Judith da Fonseca, qui se convertit à l'église réformée, et Raquel de Leão; l'époux de celle-ci, Francisco de Faria, vieux-chrétien converti au judaïsme; la femme de Moisés Peixoto, nommée Raquel Peixoto, ainsi que leur fille Sara da Costa; Samuel et Lia de Montesinos; Benjamin Pereira et David Juda de Leão; David Preto et son cousin Diogo Nunes da Veiga; Antônio de Carvalho (Isaac Nunes) et sa femme Raquel Nunes; Jacob Serra et sa servante Ana Fernandes, vieille-chrétienne convertie au judaïsme; David Rodrigues; Isaac de Pina; les frères Jacob, Arão et Moisés Navarro, ainsi que probablement David Torres et Fernão Martins da Silva[39]. Dans le procès de Pedro de Almeida il y a encore trace du passage par la Paraíba de Manoel de Cáceres et d'Henrique Gomes, tous deux nés dans la Péninsule et qui, après un premier séjour au Brésil, se font circoncire à Amsterdam, retournant ensuite au Pernambouc hollandais[40]. À cette liste il faut ajouter les noms d'Isaac de Castro et d'Elias Machorro, ce dernier cité par Isaac parmi les nombreux juifs baptisés qu'il fréquenta à Paraíba[41].

La présence de juifs déclarés à Paraíba fut beaucoup plus courte qu'à Recife puisque dès le début de la révolte des luso-brésiliens (1645) les juifs de l'intérieur des terres et des villes moins importantes, par peur de ce qui pouvait leur arriver, commencèrent à se retirer vers le lieu plus sûr qu'était Recife. Au début de l'insurrection deux juifs d'Ipojuca, auparavant baptisés, furent pendus comme traîtres. La crainte que des épisodes semblables puissent se produire fit que le 1er juillet 1645, Fernão Martins da Silva,

[38]ANTT, IL, liv. 217, fl. 518.
[39]Voir sous chacun de ces noms les entrées dans Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, partie III.
[40]ANTT, IL, pc. 11562, confession du 4 février 1649.
[41]Lipiner, *Izaque de Castro*, 150.

Arão Navarro et David Torres sollicitèrent du Haut Conseil de Recife la permission d'emmener à Recife les juifs habitant Paraíba. Le Conseil promit d'écrire au commandant hollandais local à ce sujet en lui demandant "d'agir selon la situation"[42]. L'absence d'autres requêtes du même genre est le signe que cette permission leur fut probablement accordée. Sur ce, la population juive de Paraíba s'est certainement repliée sur Recife.

Pour ce qui est des cérémonies observées chez Moisés Peixoto, Salvador das Neves ne fait mention que de l'observance du Shabbat, peut-être parce qu'il ne resta pas assez longtemps sur place pour assister à d'autre fêtes. Au cours des rassemblements du samedi, pendant que Moisés Peixoto lisait "un livre de la Loi de Moïse", les autres lisaient "chacun son livre de ladite Loi de Moïse" certainement en hébreu, car il ajoute qu'Ambrósio Vieira, son gendre et son neveu accompagnaient cette lecture par "un livre en alphabet [*letra*] portugais, car ils ne savaient pas l'hébreu comme les autres". Ce service durait deux heures, et après la fin des prières Moisés Peixoto sollicitait des aumônes pour les pauvres en Hollande[43].

Autres groupements dans les terres hollandaises

Paraíba ne fut pas le seul endroit à héberger une de ces synagogues informelles. Comme nous avons vu, Vidal de Negreiros en mentionne une autre non loin de Recife, à Olinda. Certains dénonciateurs en citent une à Penedo, aux confins des terres néerlandaises et Daniel Levi de Barrios, dans un de ses nombreux poèmes, mentionne le rabbi Jacob Lagarto d'Itamaracá[44]. Quelques auteurs ont voulu y voir l'indice de l'existence d'une synagogue dans cette île, comme si Barrios la mentionnait explicitement, mais le fait qu'il parle du *Hakham* Jacob Lagarto ne veut pas dire *ipso facto* qu'il ait été rabbin à Itamaracá même. J.A. Gonsalves de Mello doute formellement de l'existence de cette communauté d'Itamaracá et de son rabbi, en l'absence d'autres références à ce personnage dans les sources hollandaises ou inquisitoriales[45]. Il serait tentant de l'identifier à Bartolomeu Ferreira Lagarto, vicaire de Paraíba dénoncé comme judaïsant cité plus haut, mais rien ne permet de le faire. Par contre, Isaac de Castro nomme

[42]Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 300.
[43]ANTT, IL, liv. 217, fl. 519-520.
[44]Pour Penedo, Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 231; pour Itamaracá, Levi de Barrios, "Hes Jaim Arbol de las Vidas del Kahal Kados Amstelodamo [...]" dans: *Triumpho del Govierno Popular Y de la Antiguedad Holandesa*, 5443 [1683], 87.
[45]Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 251 (note 52).

cinq juifs habitant Rio de São Francisco (Penedo), dont Samuel Israel, accusé en 1650, dans une enquête menée sur place, d'avoir été le 'rabbin' des juifs locaux. On y mentionne même l'existence d'une "rue des juifs"[46].

Dans la documentation inquisitoriale il existe d'autres groupements informels dans les territoires hollandais, cette fois-ci non liés à la présence de juifs déclarés, mais à des rassemblements de nouveaux-chrétiens judaïsants. Un de ces groupements se faisait à Ipojuca, chez les "Valenças", mère, tantes, sœurs et cousines de Pedro da Costa Caminha, groupement dont je parlerai plus en détail. Un autre se trouvait à la *ribeira de Guayana*, peut-être Goiana dans la capitainerie d'Itamaracá, chez le nouveau- chrétien Diogo Rodrigues Pereira le Jeune[47]. Quoique la localisation de cette 'pseudo-synagogue' soit incertaine, ce qui est rapporté sur les personnes faisant partie de ce groupe mérite que l'on s'y intéresse de plus près.

Le 6 novembre 1636, lors d'une enquête menée par le vicaire de la capitainerie de Pernambouc Manoel de Azevedo à Porto Calvo, João de Araújo, officier royal à Itamaracá et à Paraíba relate des faits qu'il entendit comme "coisa pública" sur des personnes habitant la *ribeira de Guayana*. Il rapporte d'abord qu'Isabel Ramires da Nave, fille de Diogo Rodrigues Pereira le Vieux, surnommé "Lagartixa", s'était mariée à un Hollandais hérétique, nommé João Guterres, et cela avec le concours du "gouverneur des hollandais". Il continue en disant qu'Isabel "est de la Nation hébraïque, et que l'on dit qu'on judaïse chez Diogo Rodrigues Pereira le Jeune, son beau-frère, où elle habitait avant de se marier". Il dit encore que sa fille, allant chez Diogo Rodrigues Pereira le Jeune pour jouer avec ses filles, entra avec elles dans une chambre où elle vit "un autel avec deux chandeliers portant deux bougies et entre eux une petite génisse [*bezerrinha*] dorée avec ses petites cornes torsadées et les babines retroussées". Enfin João de Araújo entendit dire que les hommes de 'la Nation' se rassemblaient chez Diogo Rodrigues Pereira le Jeune et chez Antônio de Ataíde, habitant à côté du fleuve Tracunhaém, entre les *aldeas* de Tapessarica et de Tapesunama. Ces rassemblements avaient lieu le samedi et le dimanche, jour où ils n'allaient pas à la messe. Ceux qui y participaient étaient Antônio de Ataíde et trois de ses enfants, dont l'un s'appelait André de Ataíde, ainsi que Diogo Rodrigues Pereira le Jeune et deux de ses beaux-frères, nommés Bartolomeu da Costa et Antônio Pereira[48].

[46]Lipiner, *Izaque da Castro,* 37 (note 6), 156–7 et 281.
[47]ANTT, IL, liv. 220, fl. 416v–417v, liv. 230, fl. 267v et liv. 235, fl. 66.
[48]ANTT, IL, liv. 220, fl. 416v–417v.

Même si les dires d'une fillette sont sujets à caution, on peut y noter des points isolés très intéressants. Elle mentionne d'abord que la pièce en question est séparée des autres, elle servait donc vraisemblablement uniquement pour le culte religieux. Les 'Valenças' d'Ipojuca se réunissaient dans un oratoire semblable chez elles, mais dans leur cas il semble que la chambrette (*camarinha*) se trouvait à l'extérieur de la maison d'habitation[49]. Les deux chandeliers que la fille de João de Araújo remarque encadrant la *bezerrinha*, peuvent très bien être les chandeliers utilisés dans les synagogues et dans les maisons juives uniquement pour le Shabbat. A la fin des années 1570, Simão Vaz et un ami, entrant chez le nouveau-chrétien Diogo de Paiva à Tejucopapo en son absence, y trouvèrent derrière la porte d'entrée un autel "comme ceux où l'on dit les messes" et sur celui-ci deux chandeliers de laiton avec leurs bougies. Entre les deux chandeliers il y avait une figure noire d'homme, avec deux cornes sur le front et un bâton ou une bougie dans la main[50]. Elias Lipiner donne d'autres exemples de dénonciations concernant des images semblables, nommées *toura* ou *tourinha* par les informateurs des deux premières visites inquisitoriales au Brésil. Lipiner explique les descriptions données par les dénonciateurs de deux façons différentes mais complémentaires. Etymologiquement, le vocable hébreu Torah est voisin d'un faux féminin du portugais *touro* (taureau) = *toura* (ou *vaca* en bon portugais). Il rapporte que, dès l'époque médiévale, les Portugais étaient habitués à entendre ce mot, faisant évidemment référence au Pentateuque, lorsqu'un juif prêtait serment pendant un jugement, mais que les 'adversaires du judaïsme', se copiant les uns les autres, identifièrent cette *toura* au veau d'or de l'Exode ou aux petits rouleaux de la Loi (*tourinhas*) —dérivant alors en *bezerras*, c'est-à-dire, en soi-disant 'génisses'— que les juifs étaient obligés d'apporter lors des visites royales dans les diverses villes du royaume. Sur le plan iconographique il rapproche l'apparence de l'animal à celle des rouleaux de la loi parés de leurs ornements qui, vus à distance peuvent donner l'impression d'une image d'animal[51]. Même si aucune des dénonciations portant sur les *touras* ne mentionne que celles-ci ne furent vues que par une porte entrouverte ou par n'importe quel autre moyen insuffisant, il est difficile de donner d'autres explications plus convaincantes à ces images.

[49]ANTT, IL, liv. 230, fl. 267v et liv. 235, fl. 66.

[50]*Denunciações de Pernambuco*, São Paulo, 1929, 12-14, *apud* Lipiner, *Os Judaizantes*, 86. Il faut noter que Tejucopapo se trouve dans la capitainerie d'Itamaracá, non loin de Goiana.

[51]*Ibidem*, 83-90. Voir aussi l'article 'Toura' dans Lipiner, *Terror e linguagem*.

Revenant à la question plus concrète des 'pseudo-synagogues', il est improbable qu'il y ait eu d'autres groupements d'importance ailleurs, étant donné que ces agglomérations, Paraíba, Olinda, Penedo, Itamaracá ou encore Ipojuca et Goiana, étaient les seules des terres hollandaises que l'on puisse considérer comme ayant peut-être une population juive assez importante pour former une communauté, même informelle. Les juifs se fixèrent aussi dans des moulins à sucre et s'aventurèrent vers le *sertão*, mais jamais en nombre suffisant pour former une de ces 'pseudo-communautés'. Il faut croire que les colporteurs pieux, par exemple, s'ils voulaient participer à la commémoration du Shabbat, ou toute autre fête juive, en communauté, rejoignaient un des groupes décrits.

III. La congrégation et les nouveaux-chrétiens

Les ascamot *et les nouveaux-chrétiens*

Quelles étaient les relations entre les juifs de la communauté organisée de Recife et les nouveaux-chrétiens se trouvant sur place lors de leur arrivée? Les juifs portugais d'Amsterdam ne furent pas accueillis par ceux qu'ils considéraient comme faisant partie de 'la Nation' de la façon espérée. Certes il y eut un mouvement de 'retour' au judaïsme aussitôt que les judaïsants se rendirent compte que leurs nouveaux maîtres hollandais arrivaient avec l'envie de rester et que leur retour au judaïsme ne serait pas puni, car ils étaient sûrement au courant de l'essai frustré d'occupation de Bahia en 1624. Mais les choses ne furent pas aussi simples et tout un éventail de situations se présenta. Il faut ici appeler l'attention sur la vague d'indignation que le mouvement de 'retour' souleva au sein de la population locale. Manoel Calado mentionne plusieurs fois le scandale que ces manifestations publiques de judaïsme causait. À Amsterdam même, la communauté juive était toujours très pointilleuse quand il était question de ses relations et de son image face à la société environnante. Dans les règlements de la communauté amstellodamoise de *Talmud Torah*, rédigés en 1639 lors de l'union entre les trois communautés locales préexistantes, on trouve plusieurs indices de ce souci de discrétion. Une permission spéciale de la part du *maamad* était nécessaire pour qu'un Portugais ou un Espagnol fraîchement arrivé à Amsterdam se fasse circoncire, tout comme il était rigoureusement interdit, sous peine de *herem*, de circoncire des hommes n'appartenant pas à la nation hébraïque sans avoir eu au préalable cette même permission. Bien sûr, ces *ascamot* étaient aussi le moyen par

lequel le *maamad* gardait le contrôle absolu sur les membres de la communauté et assurait l'homogénéité de la congrégation, mais la mention des "hommes n'appartenant pas à la nation hébraïque" sous-entend aussi le souci d'éviter des actions provocatrices[52]. Pareillement, l'*ascamah* 27 des règlements de Recife interdisait, au risque de peines choisies au cas par cas par le *maamad*, que l'on alimente tout genre de dispute avec les autres religions, car elles seraient "en notre dommage et nous causeraient du tort"[53]. *L'ascamah* 32 interdisait que l'on circoncise des hommes inconnus [*estraño*], ou que l'on admette aux bains rituels des femmes inconnues sous peine d'exclusion de la communauté et d'une amende de cinquante florins.

Le rôle des juifs du Pernambouc dans le trafic négrier suscita certainement l'addition aux *ascamot* d'une clause liée à la situation des esclaves ait été ajoutée aux *ascamot*, interdisant de les circoncire sans qu'ils fussent libérés au préalable, "pour qu'il[s] ne puisse[nt] pas être vendu[s]"[54], ce qui paraît contredire la littérature rabbinique amstellodamoise. En effet, celle-ci pour autant qu'elle se référait à la question des esclaves, suivait les commandements bibliques (Gn. 17: 12-13), qui incitaient les juifs à essayer de convertir un esclave acheté à un gentil, sans nécéssairement le convertir de force. Isaac Aboab da Fonseca ne fait que répéter ce que dit le passage biblique, sans développer l'idée que l'esclave deviendrait, par la circoncision, juif à part entière[55]; le commandement biblique paraît ainsi ne comporter qu'un souci de pureté rituelle et non d'une conversion spirituelle. Menasseh ben Israël dit en revanche que, si un an après son achat l'esclave ne s'était pas laissé convaincre, il fallait le vendre à un non juif, ce qui implique que l'esclave, même circoncis, garderait son statut servile[56].

Malheureusement, les sources sont pauvres en renseignements sur les relations entre les juifs du Pernambouc et leurs esclaves. Il n'existe aucune

[52]Les *ascamot* d'Amsterdam, ainsi que celles de ses communautés 'filles', Recife, Nouvelle Amsterdam [New York], Londres, etc., furent rédigées selon la tradition portugaise et espagnole d'avant les expulsions (1492-1497), les règlements des communautés de Venise et de Salonique, ayant servi de pont. Ces dernières ne furent malheureusement pas conservées. A. Wiznitzer, "The merger agreement and regulations of congregation Talmud Torah of Amsterdam (1638-39)", *Historia Judaica*, XIX (1957) 111, 117 et 124.

[53]Wiznitzer, *O Livro de Atas*, 15-16. La communauté de Londres souligne ce point en disant que tout conflit avec les *goyim* "dérangerait la liberté que nous jouissons et nous rendrait indésirables". Les controverses sont donc interdites pour ces raisons et parce que "nous ne sommes pas obligés [par la loi] de le faire [disputer contre les autres religions]". Barnett, *El libro de los acuerdos*, 11 (article 31).

[54]Wiznitzer, *O Livro de Atas*, 15-16.

[55]Aboab da Fonseca, *Parafrasis*, 44.

[56]Ben Israel, *Thesouro*, 182.

information sur des cas de conversion de noirs au Brésil comme plus tard, à Surinam, et les cas de métis faisant partie intégrante de la communauté sont difficiles à prendre en compte du fait du peu d'information disponible. Manoel Lopes Seixada, nouveau-chrétien mulâtre né à Lisbonne, s'était fait juif au Pernambouc et se maria au Brésil à une fille juive, mais il ne se trouve pas de renseignements sur les conditions de sa conversion, ou plutôt, de son 'retour'. Il occupa pendant un certain temps la charge de bedeau de la synagogue de Recife, ce qui peut être un indice de sa condition de '*yahid* de seconde classe', si l'on sait qu'à Amsterdam cette charge était souvent laissée aux ashkénazes[57]. Francisco de Faria, vieux-chrétien "*amulatado* aux cheveux crépus semblant [être] mulâtre" s'était converti au judaïsme, apparemment pour épouser une fille juive[58]. Cette acceptation d'un métis, qui en plus était vieux-chrétien, par les membres d'une grande famille de juifs d'Amsterdam, les Leão, peut être un indice du peu de préjugés existant parmi la communauté de Recife. Francisco avait été vu aussi dans les synagogues d'Amsterdam et signa, en tant que *yahid*, les registres de Tsur Israel. Mais une autre description physique de Francisco, qui le dit "à la barbe châtain, aux yeux marrons [*pardos*] et beau de visage", infirme partiellement la première description en n'indiquant pas son apparence métisse[59]. L'on trouve aussi une référence à un Salomão Pacheco, métis (*pardo*), marié à une fille de Moisés Monsanto[60]. En tout cas les juifs de Recife, comme ceux d'Amsterdam, avaient les préjugés habituels de l'époque à l'égard des noirs: le rabbin Aboab da Fonseca, voulant dénigrer le chef des assiégeants portugais, ne trouve rien de mieux que de le dire "être connu comme un homme sans cœur, un sadique fallacieux dont la mère est noire"[61].

La documentation est plus riche pour ce qui touche aux relations avec la population libre composée d'Européens du nord—majoritairement pro-

[57]Y. Kaplan, "La 'Nation' séfarade face au monde ashkénaze", dans: Id., *Les nouveaux-juifs*, 106.

[58]Voir plus bas, 167.

[59]ANTT, IL, liv. 220, fl. 5v. Voir Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 425.

[60]ANTT, IL, pc. 7276, confession du 7 mai 1646; voir aussi Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 508.

[61]Le poème d'Isaac Aboab da Fonseca décrivant les affres de l'état de siège s'appelle *Mi Kamokha* et se trouve traduit en portugais dans Dantas Silva, "Zur Israel", 183–185. Sur le statut de seconde classe des noirs et des mulâtres dans la communauté juive d'Amsterdam, voir E. et F. Wolff, *Judeus, Judaizantes e seus Escravos*, Rio de Janeiro: éd. des auteurs, 1987, 16–17 et aussi Y. Kaplan, "Exclusion et auto-identité", dans: Id., *Les nouveaux-juifs*, 84–86.

testants— et de catholiques locaux[62]. Je vais toutefois m'intéresser seulement au comportement des juifs traditionnels venus de Hollande vis-à-vis de la population néo-chrétienne locale, et aux réactions de celle-ci.

L'identité de la nation juive portugaise du Pernambouc

Les *ascamot* citées plus haut n'explicitent pas la façon dont les membres de la communauté différenciaient les personnes de 'la Nation' des autres. Il est clair qu'ils considéraient comme faisant partie de 'la Nation' toute personne connue comme étant d'origine juive, née ou descendante de natifs du Portugal ou d'Espagne. Cette définition assez large pourrait paraître étrange à presque n'importe quelle autorité rabbinique: plusieurs études sur la littérature de responsa et de casuistique émanant de rabbins ayant traité la question des *conversos* au seizième siècle montrent que les autorités les plus orthodoxes étaient peu enclines à accepter à la lettre l'assertion biblique qui dit que "même ayant péché, il reste juif"[63].

Pour les Portugais d'Amsterdam, les liens les attachant à la Péninsule étaient toutefois plus forts que la tradition rabbinique du seizième siècle, car malgré les générations séparant les convertis de 1392 ou de 1497 des juifs amstellodamois, le passé ibérique de la plupart des membres de la communauté faisait qu'il était impossible qu'ils ne considèrent ceux habitant encore en 'terres d'idolâtrie' comme leurs semblables, d'autant plus que souvent des parents proches habitaient encore au Portugal ou en Espagne. Pour eux, les nouveaux-chrétiens demeurant toujours dans la Péninsule étaient considérés comme faisant partie intégrante de l'histoire, des espoirs et des aspirations du peuple juif. La production littéraire locale en est une preuve: les nouveaux-chrétiens y étaient souvent nommés enfants d'Israël, israélites, ou simplement juifs[64]. Yosef Kaplan et Miriam Bodian, dans leurs travaux traitant de l'énorme effort de construction d'une identité au sein des juifs de la nation portugaise d'Amsterdam, montrent comment la culture ibérique se perpétua dans cette communauté, même pour les notions raciales[65]. En effet, après un long processus qui va

[62]Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 257 sq.
[63]B. Netanyahu dans la troisième édition révisée de son *Marranos of Spain*; et N. Roth, "Jewish Conversos in Medieval Spain: Some Misconceptions and New Information", dans: W.D. Phillips Jr. et C.R. Phillips (eds.), *Marginated Groups in Spanish and Portuguese History*, Minneapolis: Society for Spanish and Portuguese Historical Studies, 1989, 23–52.
[64]Kaplan, "The Portuguese Jews", 39.
[65]Kaplan, "The Portuguese Jews" 39; Id., *From Christianity to Judaism*, 308 sq.; Id., *Les nouveaux-juifs*, 61–86 ("From Christianity to Judaism"); et Bodian, *Hebrews*, chap. 4 et *passim*.

des premières conversions forcées en Espagne à l'institutionnalisation des lois de pureté de sang dans toute la péninsule, l'image qui se forme du nouveau-chrétien est celle d'une présence à la fois familière et étrangère au sein de la société ibérique. Face à cela, les nouveaux-chrétiens élaborèrent différentes façons de se protéger psychologiquement des attaques de la société environnante.

Les règles religieuses ne furent toutefois pas bafouées par les gens de 'la Nation' pratiquant ouvertement le judaïsme. Comme l'a montre Bodian, le fonctionnement de la *Compania de Dotar orfans e donzelas pobres*, institution qui comme son nom l'indique, procurait des dots aux jeunes filles pauvres de 'la Nation', fondée en 1615 à Amsterdam, est l'exemple type du compromis que la communauté a réussi à établir entre *halakhah* et ibérisme. Les règlements de cette fondation caritative laissaient apparaître qu'il ne fallait pas être juif pratiquant pour faire partie de 'la Nation', car les jeunes filles susceptibles d'être dotées pouvaient habiter "entre St. Jean-de-Luz et Dantzig, ceci incluant la France, les Pays-Bas, l'Angleterre et l'Allemagne", et les bienfaiteurs de la compagnie pouvaient résider "n'importe où dans le monde". Le laxisme est évident, si l'on considère qu'à l'époque les 'Portugais' ne pouvaient pas encore se déclarer ouvertement juifs ni en France ni en Angleterre. Les règlements indiquent aussi que les bienfaiteurs "faisant partie de notre nation hébraïque, Portugais ou Castillans, ou leurs descendants" étaient acceptés "en ligne masculine ou féminine", ce qui contredit les notions rabbiniques basiques de qui est juif ou non. Dans d'autres cas la communauté était plus stricte, adoptant néanmoins des notions ibériques de famille et d'honneur et non les règles rabbiniques. Les jeunes filles issues d'une relation illégitime n'étaient éligibles que si le père était "Portugais", les filles d'une juive avec un gentil n'étaient pas acceptées. D'un autre côté, lorsque un nouveau venu de la péninsule se présentait aux chefs de la communauté amstellodamoise pour y être admis, souvent l'on fermait les yeux sur la présence de vieilles-chrétiennes dans sa généalogie, pratiquant la politique du 'pas vu, pas su', à moins que cette ascendance ne fût notoire ou trop récente[66].

Le passage à l'au-delà fut aussi un moment révélateur des flottements qui pouvaient exister dans l'auto-définition des juifs de 'la Nation'. Les autorités communautaires d'Amsterdam, par une ordonnance de 1645, ainsi que celles de Recife par un article des *ascamot* locales (n° 40) interdi-

[66]Bodian, *Hebrews*, 113 et 134. Sur les activités de la *Companhia* au Brésil, voir Emmanuel, "New light", 34-35.

rent que l'on prononce des *hashkavot*, prières de souvenir, pour des personnes décédées en dehors du judaïsme[67]. Ces décisions indiquent que certains membres de ces communautés avaient procédé de la sorte en souvenir de parents morts dans la Péninsule et peut-être enterrés selon le rituel catholique, dans un cloître ou dans une église. Il y avait pourtant une exception à cette règle, s'appliquant aux personnes brûlées lors des autodafés sans avoir abjuré leur judaïsme: dans ces cas, ces personnes étaient considérées comme des martyrs du judaïsme ayant leur place dans les livres de prière et dans la littérature panégyrique de la communauté. Ce fut le cas des membres de la famille Bernal, brûlés vifs pour leur foi par l'Inquisition espagnole dans la deuxième moitié du dix-septième siècle et pleurés par tous les membres de 'la Nation' à Amsterdam au cours de sermons prononcés par des rabbins, comme celui d'Isaac Aboab da Fonseca "récemment revenu du Brésil" et célébrés par des élégies en prose ou en vers[68]. L'héroïsme incroyable des Bernal, brûlés vifs pour leur foi, est digne de louange, mais le fait qu'ils n'aient jamais quitté les 'terres d'idolâtrie' ou n'aient pas pratiqué le judaïsme ouvertement —avant leur autodafé!—, feraient d'eux, dans le meilleur des cas, des hérétiques aux yeux de rabbins autres que les 'portugais'.

Les nouveaux-chrétiens et l'identité de 'la Nation'

Même si les juifs portugais considéraient les nouveaux-chrétiens comme faisant partie de la même nation qu'eux, la 'question néo-chrétienne' était compliquée. Un bon nombre de personnes de la communauté, préoccupées par le destin de leurs parents morts en 'terres d'idolâtrie' eurent tendance à prendre à la lettre l'adage rabbinique qui dit que tous les juifs ont une part dans le monde à venir (Sanhedrin 11:1). Parmi ceux-ci, Isaac Aboab da Fonseca, rabbin du K.K. Tsur Israel de Recife. Dans les années 1630, en tout cas avant son départ pour le Brésil en 1641, il s'engage aux côtés de quelques personnes du même avis que lui dans une controverse avec son aîné Saul Levi Morteira, soutenant que toutes les personnes de la 'nation juive' avaient leur salut assuré simplement par leur appartenance au peuple élu. Toutefois, pour atteindre le salut, les âmes des juifs devaient passer par un processus plus ou moins long de transmigrations pour

[67]Bodian, *Hebrews*, 81.
[68]C. Roth, "Abraham Nuñez Bernal et autres martyrs contemporains de l'Inquisition", *Revue des Études Juives*, 100 bis (1936) 38-51. Sur Isaac de Castro Tartas, voir Lipiner, *Izaque de Castro,* ou Wiznitzer, *Os Judeus*, 97-104.

purger leurs péchés. Morteira, opposé à l'utilisation inconditionnelle de la Kabbale pour l'interprétation des écritures, soutenait, conformément à la tradition talmudique, que l'âme de ceux qui ne suivaient pas les commandements dans les règles souffriraient des peines éternelles, sans possibilité de rachat[69]. Les écrits d'Aboab da Fonseca pendant son séjour au Brésil (1641–1654) —un poème en hébreu racontant les malheurs de la communauté lors du long siège de la ville de Recife, ou sa lettre au *maamad* d'Amsterdam[70]— ne donnent pas d'indications sur une évolution de sa position sur le châtiment temporel des âmes des pécheurs. Cependant, dans ses travaux de vieillesse, l'on peut discerner une certaine continuité dans sa façon de penser. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas eu d'évolution, l'expérience et le temps lui ont certainement fait nuancer ses idées, mais on en retrouve toujours le fond dans sa *Paraphrase du Pentateuque*, par exemple, publiée en 1681. S'adressant aux juifs, il écrit: "vous êtes les enfants du Seigneur votre Dieu, qui [vous] observe comme le père observe son fils". Il continue sur le fait qu'il ne fallait pas suivre les coutumes des gentils, donnant en exemple les rites de deuil, car "étant des enfants du Seigneur, il vous faut comprendre que vous n'êtes pas comme les gentils qui, en mourant, meurent pour l'éternité. Vous, par contre, en mourant vous vivez, et si l'on pense différemment, ce serait douter de la résurrection même. La raison en est que vous êtes le peuple saint, séparé [des autres] par le Seigneur ton Dieu, et [parce que] Dieu t'a choisi parmi tous les autres peuples qui ne vivent que durant le temps qu'ils sont sur la terre. Mais toi, après avoir quitté la Terre, tu vis la plus grande gloire et une vie plus sanctifiée"[71].

Ce passage veut surtout affirmer l'existence d'un au-delà (peut-être encore un écho aux propositions d'Uriel da Costa), mais Aboab ne peut s'empêcher de faire la comparaison entre les destins complètement différents des âmes des juifs et des gentils. Le gentil, parce qu'il est gentil, n'a pas même une place dans le monde à venir; le juif, par contre, a sa place assurée, même s'il doit passer par un processus de purification.

Les théories d'Aboab auraient pu avoir une mauvaise influence sur l'esprit des nouveaux-chrétiens, pas toujours très enclins à franchir le pas

[69] Altmann, "Eternality of punishment", 1–88.
[70] Kayzerling, *Bibliotheca Española-Portugueza-Judaica*, 4–5, cite un autre ouvrage: *De la coligacion de los 13 Articulos de la Fè*, feito pelo H.H.R. Yshac Aboab, no Brasil 5396 [1636], mais cette année là Aboab se trouvait encore à Amsterdam; je n'ai pas pu trouver d'autres références à cette œuvre.
[71] *Parafrasis comentado*, 562.

de la circoncision et de l'intégration complète dans la communauté officielle. C'est à cause de ce 'laxisme marrane' que Moisés Raphael d'Aguilar, l'autre rabbin du Brésil, dans sa *réponse et discours sur quelques questions* [envoyées de] *Bayonne*, écrits après son retour des Amériques, prend une position très différente de celle de son collègue. Je ne vais pas entrer dans les raisons de cette opposition. La plus importante serait la différence de formation; Aboab était le disciple d'Abraham Cohen Herrera, un grand kabbaliste, et Aguilar fut formé par Morteira. Toutefois, mais l'écrit en question se situe dans le courant diamétralement opposée à celui d'Aboab, soutenant que les juifs qui pèchent, abandonnant n'importe lequel des commandements —les Bayonnais avaient écrit au sujet de la valeur de la circoncision par rapport aux autres *misvot*—, n'ont aucune place dans le monde à venir. L'âme du pécheur était "coupée et retranchée du consistoire céleste des âmes bienheureuses des peuples de Dieu; considérée et traitée comme n'importe quelle âme immonde des peuples gentils, privée de la gloire et condamnée aux peines de l'enfer"[72].

Il faut prendre en compte le contexte de cette réponse à des personnes habitant une 'terre d'idolâtrie' et contestant un faux qu'elles disaient avoir reçu des rabbins d'Amsterdam; l'utilisation du pluriel 'peuples de Dieu' est un lapsus très intéressant qui indique peut-être le caractère rhétorique de son discours[73]. Dans une autre lettre, cette fois-ci adressée à Isaac Orobio de Castro, Aguilar prend une position un peu plus nuancée, disant que les Portes de la Rédemption étaient aussi ouvertes aux "juifs nés et élevés parmi les gentils", car les péchés de ceux qui ne croient pas à la Torah, mais font semblant de le faire, en observant ses commandements, sont plus grands que les péchés de ceux qui y croient sans l'observer, à cause de leur faiblesse. Ceux-ci méritent la haine divine, mais ils ne sont pas exclus du pardon[74].

Bref, employant les mots de Miriam Bodian, malgré les efforts des dirigeants 'portugais' pour marquer les frontières de 'la Nation', il est difficile de percevoir comment les émigrés en Hollande mettaient en relation le fait d'être 'portugais' et celui d'être juif. Le lien entre les deux identités était fluide et ambigu et il arrivait même qu'il fut conflictuel[75]. Il n'est donc pas étonnant que les autorités religieuses de Recife, tout comme celles de la communauté mère d'Amsterdam, n'aient pas eu d'opinions identiques sur

[72]Ets Haim, 48 A 1, 429-430.
[73]Ets Haim, 48 A 1, 426.
[74]Kaplan, "The Portuguese Jews".
[75]Bodian, *Hebrews*, 131.

les conséquences des péchés commis par les membres de 'la Nation', juifs ou nouveaux-chrétiens, ou que les règlements de la communauté brésilienne soient restés flous quand il fut question d'identifier ceux qui pouvaient prétendre en faire partie. La situation religieuse exceptionnelle des territoires hollandais au Brésil aurait dû faire en sorte que les règlements fussent plus précis de façon à éviter les frictions avec la population chrétienne, mais ce ne fut pas le cas. Une *ascamah* (n° 27) fait référence aux conflits religieux, mais elle n'est certainement qu'un calque des règlements communautaires d'Amsterdam, ne tenant pas compte du contexte local. L'inadaptation de ces règlements est démontrée par la disposition prise le 30 octobre 1650 par le *maamad*, avec l'approbation de tous les membres de la communauté, de fermer la porte de la synagogue à clef après les services du soir de Simhat Torah et de Shabbat Bereshit, pour "éviter les rassemblements tumultueux de *goyim*" qui finissaient par "créer des désordres tant de la part des goyim que de la part des nôtres, ce qui ne peut pas être permis dans notre maison de prières"[76]. Apparemment tout le monde s'échauffait dans ces occasions, et c'est pour protéger le bon fonctionnement liturgique de la communauté que cette disposition fut prise. Ce 'vide législatif', si on peut l'appeler ainsi, fut peut-être un reflet du subconscient des *parnassim*, soucieux de laisser aux membres de la communauté, mais aussi au rabbin, un accès facile à la reconversion des nouveaux-chrétiens. En effet, la documentation montre que l'action de la communauté juive envers ses congénères de 'la Nation' fut loin d'être timorée.

IV. La mission juive dans les terres hollandaises

Le prosélytisme juif a toujours été un sujet de controverse dans l'historiographie. Dans une étude qui fait désormais référence E. Will et C. Orrieux démontrent que le prosélytisme juif n'a jamais été une réalité historique, mais plutôt une idée systématisée au dix-neuvième siècle. Cela n'empêche, comme les auteurs ne manquent pas de le souligner, qu'il y ait eu certainement des prosélytes —c'est-à-dire des convertis— pendant toute la durée de l'histoire juive, sans qu'il ait eu pour autant un prosélytisme actif et missionnaire. Pour les auteurs, l'idée que le peuple juif ait été un peuple missionnaire est "un singulier contresens historique, voire théologique" car le peuple juif n'a jamais "déduit de ses textes sacrés qu'il était de son

[76]Wiznitzer, *O Livro de Atas*, 23.

devoir sinon d'amener par les seuls moyens de sa prédication l'humanité entière à reconnaître l'unicité du Dieu d'Israël et la souveraineté de sa loi, du moins d'y contribuer en attirant à lui, à titre individuel ou par groupes entiers, des *prosélytes*"[77]. Si le prosélytisme juif n'a été ni dans l'Antiquité, ni au Moyen Âge une réalité, il a souvent trouvé sa place en tant que fantasme dans la littérature de ces époques[78].

Pour ce qui est de l'époque moderne, plus précisément dans les terres ibériques, ce fantasme exista aussi. Les auteurs portugais d'œuvres de controverse antijuive gardent des échos de la peur de l'influence juive lorsqu'ils demandent, comme leurs prédécesseurs médiévaux, des lois pour minimiser les contacts entre nouveaux et vieux-chrétiens. Cette volonté de ségrégation est devenue à l'époque moderne plus raciale que religieuse, mais certains auteurs ibériques, en élaborant davantage l'idée de ségrégation et en y adaptant leur idéologie raciste, demandent cette fois que les nouveaux-chrétiens ayant été convaincus de judaïsme soient expulsés, pour éviter ainsi qu'ils ne puissent contaminer ceux qui n'étaient pas encore tombés dans l'hérésie, mais dont le sang infect faisait des proies faciles pour les hérésiarques et les dogmatistes[79]. Certes, cette 'mission marrane' au Portugal et en Espagne ne concernait que les personnes de 'la Nation', et devait donc être considérée comme une 'mission interne' au peuple juif et non comme du prosélytisme.

Pour les juifs de Recife qui essayaient de ramener des nouveaux-chrétiens vers le judaïsme, leur action était vue comme un mouvement interne au groupe des gens de 'la Nation', à l'instar des cas de mission envers les apostats dans les époques antérieures[80], et non comme un élan missionnaire universel. L'opinion des vieux-chrétiens sur le sujet ne pouvait être qu'ambiguë. Pour eux aussi, les nouveaux-chrétiens du Brésil et les juifs arrivés avec les Hollandais ne formaient qu'un même groupe, mais il y avait souvent lieu de s'étonner lorsqu'un nouveau-chrétien se révélait ouvertement juif.

C'est cette 'mission interne' qui va m'occuper le plus dans cette partie. Mais avant de voir comment les juifs déclarés arrivés d'Amsterdam et

[77]Will et Orrieux, *'Prosélytisme juif?*, 13, 239 et *passim*.
[78]Voir *Ibidem*, 180–184 et A. Boureau, *L'Evénement sans fin: Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris: Les Belles Lettres, 1993.
[79]Voir, par exemple, Ximenes de Aragão, *Extinçam do Iudaismo*; Seabra, *Honda de David*; et surtout Monteiro Paym, *Perfidia Iudaica*.
[80]Will et Orrieux, *'Prosélytise juif?'*, 180. Voir aussi A. Pales-Gobilliard, "L'Inquisition et les juifs: le cas de Jacques Fournier", *Cahiers de Fanjeaux*, 12 [*Juifs et judaïsme de Languedoc*] (1977) 97–114.

d'ailleurs, ou 'retournés' au Brésil même, se sont dirigés vers les membres de 'la Nation' vivant dans 'l'erreur du catholicisme', j'essayerai d'ébaucher une étude sur la possibilité d'existence d'une notion de 'prosélytisme' parmi les juifs d'origine ibérique.

Prosélytisme juif? La mission et les vieux-chrétiens

Le manque de confiance que les lettrés avaient dans le catholicisme des nouveaux-chrétiens, mais aussi dans celui des vieux-chrétiens, perce dans certains passages du récit de Calado. Il rapporte le contenu de certaines lettres envoyées par João Fernandes Vieira, chef de la révolte luso-brésilienne, au gouverneur à Bahia et au roi à Lisbonne pour justifier ses actes et demander de l'aide. Ces lettres, signées aussi par "les hommes principaux et les plus fidèles de Pernambouc, tant ecclésiastiques que laïcs" faisaient la description de toutes les exactions commises par l'occupant hollandais et ses acolytes juifs. Elles révélaient également la peur que les dirigeants avaient de ce que les cœurs des chrétiens ne soient infectés par les "fausses sectes de Luther et de Calvin, ou pire encore, par le judaïsme". Dans une autre lettre, les Pernamboucains réaffirment cela en disant que les Hollandais voulaient "éteindre la foi catholique romaine du Pernambouc et y introduire les fausses sectes de Calvin et de Luther et la perfidie du judaïsme, ce qui était patent car Recife était plein de juifs, et beaucoup vivaient déjà à la campagne"[81]. Ces passages insinuent non seulement que les catholiques habitant les territoires occupés pouvaient succomber et tomber dans l'erreur des hérétiques protestants ou juifs, mais ils impliquent aussi que ceux-ci faisaient un effort pour que ces conversions se fissent. Calado ne fait aucune mention précise d'un prosélytisme juif, comme il le fait pour le cas des protestants, mais cela est certainement dû au fait que cette mission juive s'adressait plus spécialement aux nouveaux-chrétiens et était plus discrète, tandis que la mission protestante était très voyante, avec ses pamphlets publiés en espagnol distribués parmi la population en général[82]. Ces mises en garde relevaient-elles du même fantasme qui hantait les hommes d'Eglise du Moyen Âge? Voyons quelques exemples.

En mars 1645, Bento Jorge Borges, originaire de Pernambouc, vient dénoncer aux inquisiteurs à Lisbonne Daniel Gabilho, qu'il avait vu appa-

[81]Calado, *O Valeroso Lucideno*, 170.
[82]Calado, *O Valeroso Lucideno*, 31.

remment à l'hôpital local, mais qui était connu dans sa terre natale en tant que juif. À Recife, Gabilho se postait habituellement sur la place publique locale avec une sainte Bible "falsifiée", c'est-à-dire la Bible juive en espagnol, appelant le dénonciateur ainsi que d'autres personnes pour qu'ils écoutent ses arguments en faveur de la loi de Moïse, "de façon à amener les catholiques à elle"[83]. Il faut noter que le dénonciateur parle d'un public catholique et non uniquement nouveau-chrétien, comme on pouvait s'y attendre, mais étant donné qu'il faisait partie de l'auditoire, Borges généralise peut-être pour se démarquer des personnes de 'la Nation', car lorsqu'il se présente aux inquisiteurs il ne décline pas son statut racial. D'après ce qui vient d'être décrit, on ne sait si Gabilho s'adressait spécifiquement aux nouveaux-chrétiens, ou s'il essayait de convaincre aussi une auditoire de vieille souche, mais d'autres données peuvent venir à l'appui de cette hypothèse.

Daniel Cardoso, juif de naissance, lors d'une conversation avec Bento Rodrigues da Chamusca, lui demande en passant s'il ne voulait pas "se faire juif". Bento Rodrigues, qui rapporte de lui-même ce fait au délégué inquisitorial, ne décline pas non plus sa 'qualité', mais s'il avait été nouveau-chrétien il aurait certainement évité de relater des incidents de ce genre[84]. Le fait que Daniel Gabilho ait fait ces prêches sur la place publique un certain nombre de fois (*por vezes*) en interpellant de lui-même les passants, montre que les règles communautaires ainsi que les directives du gouvernement hollandais demandant de la discrétion n'étaient pas suivies. Il est d'ailleurs possible que l'affaire de blasphème dans laquelle il fut impliqué en juillet 1642 ait été liée à ses activités missionnaires[85].

Les conversions de vieux-chrétiens sont, au Brésil, les exceptions qui confirment la règle par le peu d'exemples existants. Nous avons déjà vu le cas de la servante de Jacob Serra, Ana Fernandes, qui a trente-cinq ans environ en 1649. Elle quitte avec son patron le Portugal via la Hollande, où elle se convertit, puis vit comme sa concubine à Paraíba, revenant plus tard au catholicisme. Il existe aussi le cas contraire, c'est-à-dire un homme qui se convertit pour épouser une juive. Francisco de Faria, nommé plus haut, vieux-chrétien né à Lisbonne, habitait au Pernambouc lors de la conquête hollandaise et fut un des premiers portugais à rejoindre les nouveaux maîtres: selon un témoignage, il passa aux Hollandais "à cause de

[83]ANTT, IL, liv. 227, fl. 15v-17.
[84]ANTT, IL, liv. 230, fl. 267.
[85]Sur Daniel Gabilho, voir Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 399; et Wolff, *Dicionário Biográfico*, 83.

quelques contrariétés". Mais cela n'explique pas sa conversion au judaïsme: il avait déjà une femme et des enfants à Lisbonne, mais, selon plusieurs témoins, il tomba amoureux de Raquel de Leão, la fille de Simão de Leão, et se convertit donc à la loi de Moïse. La sincérité de sa conversion est mise en cause par le *licenciado* Feliciano Dourado, qui l'avait connu à Paraíba mais aussi à Amsterdam. Il déclare aux inquisiteurs "qu'il lui semblait que ledit Francisco de Faria ne croyait pas en la loi de Moïse ni en aucune autre, n'essayant que de gagner sa vie"[86]. Francisco s'est converti et marié à Amsterdam.

Je n'ai trouvé qu'un seul cas de conversion de vieux-chrétien réalisée au Brésil. Il s'agit de "Manoel, natif de la ville de Porto, vu et connu comme vieux-chrétien, et dont les parents [...] étaient des gens simples de la *ribeira*". À Recife, vers 1638, il se mit au service du marchand Gaspar Francisco da Costa, alias David Athias, fréquentant la synagogue "vu et connu publiquement comme juif, comme les autres". Notre informateur sur l'affaire suppose que ce fut son maître, Gaspar Francisco, qui le convertit. Ce Manoel, comme Ana, mais contrairement à Francisco, revint plus tard au catholicisme[87]. Vers la même époque, au début de 1639, Gaspar Francisco en conversant avec le marchand natif de Madère Roque Ferreira —certainement un vieux-chrétien prisonnier à Recife— essaye peut-être de le convertir. Il va lui rendre visite en prison et lui dit "qu'il était juif et qu'il croyait en la loi de Moïse, et que Dieu lui avait fait la grande faveur de l'avoir éclairé avec la connaissance de la vérité"[88]. Cette deuxième tentative de conversion d'un vieux-chrétien par Gaspar Francisco n'est qu'une simple supposition.

Au vu de la mission de Daniel Gabilho, des propositions de Daniel Cardoso, ainsi que de la conversion de Manoel, il me semble légitime de songer à l'existence d'une idée missionnaire prosélyte parmi les gens de 'la Nation'. Je ne pourrai pas développer ici cette problématique, mais il me paraît nécessaire de poser quelques questions qui n'ont pas été abordées dans l'ouvrage d'E. Will et de C. Orrieux. Comme déjà mentionné, l'absence d'une théologie juive tournée vers la mission universelle est pour eux la preuve irréfutable de l'inexistence d'un prosélytisme juif. Il manquerait au judaïsme une théologie dogmatique liée à l'histoire du salut, théologie qui justifie l'existence d'une mission catholique, par exemple. Connaissant l'assimilation que non seulement les crypto-juifs, mais aussi

[86]ANTT, IL, liv. 220, fl. 5v-6; et Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 424-426.
[87]ANTT, IL, pc. 11562, confession du 5 février 1649.
[88]ANTT, IL, liv. 220, fl. 73v.

les rabbins d'Amsterdam, firent de cette notion de salut, il semble légitime de demander si ces mêmes rabbins n'adoptèrent avec la notion de Rédemption l'idée de propagation de la foi.

À première vue la réponse serait négative. Moisés Rafael d'Aguilar qui mentionne lui-même cette notion de salut, selon le contexte, exclut complètement la possibilité de rachat des autres nations. Isaac Aboab da Fonseca fait de même[89]. Il faudrait étudier en profondeur la littérature séfarade d'Amsterdam et d'ailleurs pour pouvoir le confirmer ou l'infirmer. Will et Orrieux, lorsqu'ils mentionnent la littérature apologétique juive en langue vernaculaire (ou latine), affirment très légitimement qu'il s'agissait d'un moyen de réponse aux attaques chrétiennes, d'une défense du judaïsme face aux nations et non d'ouvrages de conversion. Pour les auteurs séfarades, il s'agissait en outre de rééduquer leurs frères tout juste arrivés de la Péninsule. Ces personnes imprégnées d'une profonde culture ibérique et catholique amenaient-elles à Amsterdam, à l'insu des rabbins, avec l'idée de salut celle de mission, qui ferait surface de temps à autre, comme au Brésil? Notons finalement que cette idée a déjà été évoquée au passage par I.-S. Révah lorsqu'il cite "le double objectif que pouvait se proposer l'effort missionnaire des *Sefaradim* au dix-septième siècle", dont la "conquête des Chrétiens, peu satisfaits des confessions dans lesquelles ils avaient été élevés [...]"[90].

Les succès: le 'retour' de nouveaux-chrétiens au judaïsme

Plus concrètement, je vais m'intéresser maintenant aux cas de 'mission interne', en essayant de voir comment les juifs faisaient revenir au judaïsme les âmes égarées qu'étaient les nouveaux-chrétiens des terres brésiliennes.

Pedro de Almeida, aux trois-quarts nouveau-chrétien, né à Porto en 1618, part vers la Paraíba en 1633 pour habiter chez le marchand nouveau-chrétien João Nunes da Fonseca. Après avoir habité "pendant environ deux ans en plusieurs endroits du Brésil", il s'embarque à Serinhaém vers le Portugal, mais son navire est capturé par les Hollandais qui le ramènent à Recife[91]. Là, il fait la connaissance de Simão de Leão, juif avéré et cousin lointain de sa mère, qui l'emmène à son tour à Paraíba vers 1635

[89]Voir plus haut 161–162.
[90]"Autobiographie d'un marrane: édition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado", *Revue des Etudes Juives* 119 (1961) 45. Sur le rôle éducateur de la production livresque amstellodamoise, voir Den Boer, *La literatura sefardí de Amsterdam*.
[91]ANTT, IL, pc. 11562, confession du 4 février 1649 et liv. 235, fl. 69–69v.

ou 1636, quand cette ville se trouve déjà aux mains des Hollandais. Avec l'aide de ses deux filles, Raquel et Judith de Leão et de son gendre Francisco de Faria, ou en tout cas en leur présence, Simão le convainc de rallier la loi de Moïse: "Et il commença à croire en la loi de Moïse, l'ayant pour bonne et en espérant atteindre le salut par elle, ce qu'il déclara aux dites personnes, discutant avec elles plusieurs fois de ladite loi de Moïse, récitant pour son observance des prières juives qu'il apprit dans un livre en langue [vernaculaire?] et en castillan que ledit Simão de Leão lui avait donné, et dans cette maison il y en avait quelques uns. Et il confessa avoir fait les cérémonies qu'ils faisaient, mangeant et priant à leur façon"[92].

Simão de Leão prit donc l'éducation du petit cousin très au sérieux, non seulement en le convainquant de se faire juif, mais aussi en lui apprenant les prières et le rituel nécessaire à l'accomplissement spirituel du juif pieux. Cette éducation ne s'arrêta pas là. Étrangement, Simão l'envoie non pas à Recife, à peine une journée de voyage de Paraíba, mais le dirige directement vers Amsterdam pour qu'il s'y fasse circoncire. Peut être avait-il des différends avec les dirigeants de Tsur Israel? Selon son récit, en route vers la Hollande, Pedro commence à vouloir faire marche arrière, mais la famille de Simão de Leão qui l'accueille le persuade "de ne pas abandonner le judaïsme car seule la loi de Moïse était bonne et vraie pour atteindre le salut et qu'ils [...] espéraient l'y trouver". Finalement il se fait circoncire chez le frère de Simão de Leão, ayant comme 'parrain' Francisco de Faria et recevant le nom d'Isaac. Il retourne trois mois plus tard à Paraíba[93].

Manoel Gomes Chacão, nouveau-chrétien de Trancoso au Portugal, habite à Taquara, face à l'île d'Itamaracá, lors de l'époque hollandaise. Profitant de l'instabilité du moment, ses ennemis, en fait des membres de sa belle-famille, mettent à sac ses propriétés plusieurs fois avec l'aide des soldats portugais. Pour se protéger il déménage en août 1642 à Recife "en compagnie des Hollandais, dans l'espoir d'échapper à ses ennemis. Sitôt arrivé, les juifs qui s'y trouvaient essayèrent de les convaincre [d'accepter le judaïsme], lui, sa femme Maria Soares de Leão et ses fils, João qui devait avoir à l'époque douze ou treize ans et Francisco sept ou huit ans, en leur disant qu'ils étaient nouveaux-chrétiens et que pour cette raison ils étaient obligés de croire en la loi de Moïse et d'abandonner la foi du Christ. Ils s'aidaient, pour le persuader, de quelques extraits de l'Écriture dans une

[92]ANTT, pc. 11562, confession du 4 février 1649.
[93]*Ibidem*.

sainte Bible en lui expliquant les passages montrés, qui disaient que Dieu avait donné la loi de Moïse au mont Sinaï et que par elle Il avait fait de nombreux miracles, comme libérer le peuple d'Israël de la captivité d'Égypte, l'avoir soutenu dans le désert ainsi que beaucoup d'autres, et que cette loi était encore en vigueur et n'avait pas été abrogée, car le Messie n'était pas encore venu. Car selon la même Ecriture elle existerait jusqu'à ce qu'il y ait un seul roi et une seule loi et que maintenant il y avait plusieurs rois et plusieurs lois, sur quoi ils concluaient que le Messie attendu n'était pas encore venu. En dehors de ce passage, ils se référaient à beaucoup d'autres dont il ne se souvient pas précisément, et les juifs qui essayaient le plus de le convaincre de se faire juif étaient le *Gagão* nommé Izac Aboac [sic][...] et d'autres qu'il nommera tous ensemble, ou chacun à son tour dans cette confession. Ils s'appliquèrent ainsi jusqu'à ce que le 10 ou le 12 décembre, persuadé par les raisons qu'ils donnèrent et croyant que la loi de Moïse était meilleure que celle du Christ Notre Seigneur, il s'éloigna de celle-ci dans son cœur et rallia la croyance en la loi de Moïse"[94].

Ceci lui créa de sérieux problèmes conjugaux ! Il ne se résout vraiment à passer au judaïsme que le 20 décembre, lorsque sa femme l'abandonne "car elle n'a jamais voulu se laisser convaincre par les juifs et par leurs femmes qui parlaient avec elle de [la nécessité] de croire en la loi de Moïse". Il décrit aussi plusieurs prières et festivités de la communauté et donne les noms des autres juifs qui, avec le *Hakham* Isaac Aboab, réussirent à le convaincre de se faire juif. Manoel Gomes Chacão put assister aux services religieux dans la synagogue bien qu'il ne fut pas circoncis, mais seulement jusqu'au mois de mars suivant quand ils lui annoncèrent qu'il ne pourrait plus rentrer dans la synagogue sans se faire circoncire auparavant, ce qui se fit le 25 du même mois. La cérémonie fut menée par Isaac Aboab et par un autre officiant "qui vivait de circoncire", quelques juifs avec "deux ou trois torches allumées" y assistant aussi. Ils firent quelques prières et re-

[94]ANTT, IL, pc. 7533, confession du 27 mai 1647. L'on ne peut manquer de souligner ce qui attira le plus l'attention de Manoel Gomes Chacão dans l'argumentation des juifs de Recife, c'est- à-dire que la loi de Moïse était encore en vigueur. Cette idée a toujours été présente dans les controverses entre juifs et chrétiens et l'idée que la loi serait quand même finalement abrogée à l'arrivée du Messie fut un point très important dans l'argumentation des Sabbatéïstes, dont Isaac Aboab da Fonseca fut un des représentants les plus enthousiastes. Petit clin-d'œil tropical sur les prédispositions de la communauté séfarade hollandaise à recevoir le mouvement messianique... Voir G. Scholem, *Sabbataï Tsevi, le messie mystique*, Lagrasse: Verdier, 1983, 318-323, 506- 510. Sur le problème de l'éternité de la loi, voir Yerushalmi, *De la cour d'Espagne au Ghetto Italien*, 310-312 et 387 sq.

cueillirent des aumônes pour des œuvres pieuses. Son 'parrain' fut Miguel Rodrigues Mendes et il reçut le nom d'Isaac Habib[95].

Selon un témoignage de 1660, les juifs essayèrent de convaincre João da Fonseca, nouveau-chrétien habitant à cette l'époque à Alagoa do Sul de se laisser circoncire, "car il était de la Nation". Il se laissa convaincre, mais peut-être pas pour cette raison. Ce cas sera vu plus en détail plus bas[96].

Il faut ici remarquer, comme c'est souvent le cas dans l'histoire des gens de 'la Nation', le peu de références aux femmes. Pedro de Almeida donne toutefois un exemple du succès de la mission juive à l'égard des néo-chrétiennes. Il dit avoir connu aux environs de 1638 à Inhobim, capitainerie de Paraíba, le couple 'mixte' Antônio de Abreu, vieux-chrétien, et Maria da Costa, nouvelle-chrétienne, tous deux portugais de naissance. Pedro rapporte aux inquisiteurs que Maria da Costa, tout en vérifiant d'abord s'il était lui-même juif ou chrétien, lui dit "qu'elle aussi était juive, qu'elle croyait en la loi de Moïse en espérant y trouver son salut, et que, pour l'observer, elle faisait les jeûnes de ladite loi, comme celui de Quipour, ainsi que d'autres qu'il ne se rappelle pas. Elle a aussi récité quelques prières juives, du même type que celles que l'on trouve dans les livres des juifs". Il s'entretint plusieurs autres fois de la loi de Moïse avec Maria, en présence d'autres juifs, dont Moisés Peixoto et Mardocheo Machorro. Le fait qu'elle ait su, par cœur, des prières "du même type que celles qu'on trouve dans les livres des juifs", prouve bien que ceux-ci avaient fait un travail de fond avec elle pour la ramener au judaïsme. Toutefois, son mari était vieux-chrétien et catholique et "défendant la loi du Christ, il la traitait de chienne et lui disait qu'elle se trompait, et elle lui disait qu'il était un chien et que c'était lui qui se trompait". Ce fut certainement sa condition de femme, et surtout de femme mariée qui l'empêcha d'intégrer complètement la communauté juive de la Nouvelle Hollande. Quelques mois avant de partir vers le Portugal, Pedro de Almeida entendit dire que Maria était morte[97]. Ce demi succès des juifs doit toutefois encore être relativisé par l'attitude de la fille de Maria, Francisca da Costa. Pedro de Almeida rapporte que vers 1638, avant son mariage avec son cousin, le nouveau-chrétien Gonçalo de Magalhães, elle proposa à Pedro de Almeida de lui réciter des prières juives "qu'elle savait très bien" en échange de bons prix

[95]ANTT, IL, pc. 7533, *loc. cit.*. Sur la trajectoire de Manoel Gomes Chacão, voir plus loin 204–205 et Lipiner, *Izaque de Castro*, 237–238.
[96]ANTT, IL, liv. 254, fl. 358, 363 et 365.
[97]ANTT, IL, pc. 11562, confession du 5 février 1649.

pour ses marchandises. Elle "ne dit pas si elle croyait en la loi de Moïse et il ne lui vendit aucune marchandise"[98].

À propos des cas masculins décrits plus haut, il me faut ouvrir une parenthèse pour dire que ces trois personnages firent partie de ceux qui choisirent de revenir après quelque temps au catholicisme dans lequel ils avaient grandi, préférant, pour des raisons sentimentales, religieuses ou économiques renier la foi que leur avaient inculquées leurs coreligionnaires de 'la Nation'. Il ne faut pas pour autant penser que toutes les personnes ayant accepté le judaïsme au Brésil se repentirent ensuite de leur acte et essayèrent de réintégrer l'Eglise romaine. Cette image est donnée par la nature des sources: ces témoignages détaillés de conversions au Brésil sont dus à l'emprisonnement de ces hommes après le début de la Restauration. Toutefois, nombreuses furent les personnes qui acceptèrent le judaïsme ouvertement au Pernambouc et plus tard partirent vers la Hollande ou tout autre endroit où le judaïsme était permis, comme Abraão Rodrigues, Miguel Rodrigues Mendes, etc.[99]

Des méthodes missionnaires originales

Des formes de contact plus discrètes et sournoises de mission étaient également employées, car tout moyen était bon pour essayer de convaincre un nouveau-chrétien de retourner à la foi de ses aïeux. En 1636 ou 1637, Gaspar Rodrigues, un 'revenu' de longue date et boutiquier à Recife, dit à Pedro da Costa Caminha de lui envoyer une caisse de sucre pour la Pâque, et l'invite à la même occasion à manger "l'agneau très gras" qu'on y servirait. Gaspar Rodrigues avait aussi prêté à Pedro da Costa Caminha une Bible, certainement pour qu'il puisse étudier l'histoire de ses ancêtres[100]. Il est intéressant de voir de quelle manière Gaspar Rodrigues procède à chaque fois. Lorsqu'il invite Pedro pour le *seder* de la Pâque, il le fait de manière assez voyante, comme s'il voulait le mettre mal à l'aise devant la personne présente dans sa boutique et qui relatera le cas plus tard, un nommé Miguel Fernandes de Sá. Mais "Pedro da Costa, perturbé [par la présence du témoin], lui jetant des regards, n'a rien répondu au juif. Les mots prononcés ne lui ont pas fait bonne impression, car si de telles paro-

[98] *Ibidem.*
[99] Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 380, 487 et *passim*.
[100] ANTT, IL, liv. 230, fl. 267 et 275v. Sur Gaspar Rodrigues, dont le nom juif était Abraão Querido, voir Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 380 et 430–431; et Wolff, *Dicionário Biográfico*, 163–164.

les étaient dites à un innocent, celui-ci sortirait de ses gonds plutôt que de se taire, honteux du fait qu'il les ait entendues"[101]. À une autre occasion, vers 1643, Gaspar Rodrigues, ayant besoin de la Bible qu'il avait prêtée à Pedro da Costa Caminha, demande au cordonnier Antônio Nogueira, habitant d'Ipojuca mais de passage à Recife, de lui transmettre le message suivant: "que Pedro da Costa m'envoie la Bible car nous en avons besoin pour notre fête qui arrive bientôt". Le message ne fut pas transmis mais, s'il l'avait été, Pedro da Costa aurait été obligé d'avouer au cordonnier qu' il était juif[102]. Il est étrange qu'un juif installé à Recife, siège de la synagogue, ait eu besoin de récupérer sa Bible pour participer aux festivités. Cela impliquerait que Gaspar n'utilisait que rarement sa Bible, ce qui paraît improbable pour un juif pratiquant. Ceci n'est sans doute qu'un prétexte pour faire savoir que Pedro se trouvait en possession d'une bible juive.

D'un autre côté, Daniel Cardoso, marchand juif, lors d'une visite aux 'Valenças', s'enquiert auprès d'un voisin de l'impression qu'il a des dames de la maison. Daniel Cardoso serait-il une relation d'affaires des "Valenças"? Que faisait-il chez elles? Il faut noter que l'informateur, apparemment un vieux-chrétien, n'hésite pas à invoquer l'amitié qui l'unit au juif Daniel Cardoso lorsqu'il explique au délégué inquisitorial la raison pour laquelle celui-ci l'approcha. L'homme en question, Bento Rodrigues da Chamusca cité plus haut, lui dit qu'il pensait les 'Valenças' (qu'il déclare être ses amies) juives, mais qu'il n'a pas d'opinion sur Pedro da Costa Caminha. J'aurai encore l'occasion de disserter sur Pedro da Costa Caminha, sa famille et leur comportement hétérodoxe, mais pour l'instant je veux attirer l'attention sur le genre de pressions que les juifs déclarés pouvaient exercer —certes de manière légère pour éviter de froisser leurs 'disciples'— sur les nouveaux-chrétiens pour essayer de leur faire intégrer la communauté juive organisée.

Manoel Calado fait plusieurs fois état de cette pression des juifs quand il rapporte que "c'était un sujet de conversation fréquent parmi les juifs (selon ce que j'ai ouï dire plusieurs fois), qu'il n'y avait pas d'homme de la Nation au Pernambouc qui ne fût juif, et qu'ils ne le déclaraient pas [ouvertement parce qu'ils] craignaient que la situation ne change et que le Portugal ne reprenne la contrée, car autrement ils se seraient déjà tous déclarés juifs". Il continue: "mais je pense que les juifs disaient cela de façon à discréditer 'les hommes de la Nation' d'honneur et vrais chrétiens

[101] ANTT, IL, liv. 230, fl. 275v.
[102] ANTT, IL, liv. 230, fl. 273v.

de bonne renommée, réfractaires à leur malice et leur obstination. Sauf preuve du contraire, je suis d'avis que ceux des hommes de la Nation vivant au Pernambouc qui ne suivaient pas la loi des juifs et ne s'étaient pas écartés de la foi du Christ, l'observaient d'autant mieux qu'ils avaient pu s'en éloigner. Je dis qu'ils sont des vrais chrétiens, et de bonne qualité, et peuvent être reconnus comme tels et très estimés"[103].

Dans un autre passage il dit pourtant "qu'il ne fallait pas se fier aux hommes de la Nation, pour vertueux qu'ils puissent paraître, même si je ne peux nier que quelques [hommes] de cette nation hébraïque se soient conduits en vrais chrétiens [...] même si les juifs de Recife disaient à qui voulait l'entendre que tous les hommes de la Nation au Pernambouc et dans ses environs étaient juifs"[104]. L'hésitation qui transparaît dans ces passages est révélatrice de l'imprécision qui régnait quant à l'appartenance religieuse de certaines personnes, mais aussi des préjugés du P. Calado qui, tout en affirmant que plusieurs nouveaux-chrétiens se comportaient en bons catholiques, ne se fie pas complètement à leur pratiques extérieures[105]. En citant ces passages je veux appeler l'attention sur le soin que les juifs avaient de rendre public ce qui n'était en fait qu'un judaïsme potentiel et plutôt hypothétique des nouveaux-chrétiens de la région. Manoel Calado n'exagère rien dans son récit. Deux autres personnes, qui n'avaient aucune raison de les inventer, relatent des faits semblables. Pedro de Almeida s'est laissé prendre par la 'propagande' et rapporte un cas précis de ce type de démarche. Il rapporte aux inquisiteurs qu'il avait entendu certains juifs, tels Mardocheo Machorro et Moisés Peixoto, dire que Jorge da Silva Ferro, nouveau-chrétien portugais, Antônio Pixira [?], nouveau-chrétien portugais ainsi que sa femme, elle aussi nouvelle-chrétienne, tous habitants de Paraíba à l'époque, "maintenant au Pernambouc avec les Portugais, étaient juifs, mais qu'il ne le sait que pour l'avoir entendu de ces mêmes juifs"[106].

En 1637, Salvador das Neves, lorsqu'il dénonce aux inquisiteurs des personnes qui s'étaient déclarées ouvertement juives, mentionne une première fois Ambrósio Vieira, son gendre Manoel Rodrigues da Costa et son

[103]Calado, *O Valeroso Lucideno*, 54.
[104]Calado, *O Valeroso Lucideno*, 131.
[105]Ce manque de confiance avait aussi des graves répercussions politiques, les nouveaux-chrétiens étant souvent accusés, à tort, d'être à l'origine des invasions hollandaises ou d'avoir aidé les envahisseurs. Voir Oliveira França, "Um problema", 21-71; Novinsky, "A historical bias", 141-154; Schwartz, "When Brazil was Jewish", 245-260.
[106]ANTT, IL, pc. 11562, confession du 5 février 1649.

neveu João Nunes do Paço comme judaïsants non encore circoncis "de peur que l'Espagne ne récupère le Brésil." Il nomme une deuxième fois Ambrósio Vieira, cette fois-ci avec Baltazar da Fonseca et Gaspar Francisco, en disant avoir entendu de certains juifs qu'ils vivaient dans la loi de Moïse, mais très discrètement (*muito escondidamente*), craignant que l'Espagne ne récupère le Brésil. Ces faits se passent en 1634 ou 1635. Interloqués, les inquisiteurs lui demandent si ces personnes s'étaient déclarées dans la loi de Moïse "de tout leur cœur ou faussement, par respect ou par peur [des juifs], ou par convenance". Il répond qu'ils l'avaient fait de leur plein gré, avec enthousiasme et après mûre réflexion (*com muito gosto & consideradamente*). Les inquisiteurs le questionnent alors sur la bonne foi des juifs qui disaient des choses si graves à propos de personnes baptisées, à quoi Salvador répond qu'il n'est pas dans leurs habitudes de dire qu'un catholique est juif, et qu'ils ne le font qu'après avoir eu la certitude qu'il est croyant et qu'il pratique ouvertement la loi de Moïse. Ces passages semblent contredire ce qui a été dit plus haut au sujet de la 'propagande'. Mais Salvador das Neves, après ses dénonciations et la lecture qui lui avait été faite de ses propos, trouve bon de préciser, comme si ce qu'il avait dit auparavant ne concernait que les vrais prosélytes: "que les juifs d'Amsterdam disent et tiennent pour sûr que presque tous les hommes de la Nation de ce royaume [le Portugal] vivent dans la loi de Moïse et qu'à cause de leurs intérêts privés, ils ne partent pas en Hollande se faire publiquement juifs. Il estime, au vu des nombreux nouveaux-chrétiens émigrés vers lesdits endroits [les Provinces Unies], pratiquant ouvertement le judaïsme après avoir beaucoup souffert de la circoncision, ainsi que de la correspondance de ceux-ci avec les nouveaux-chrétiens habitant ce Royaume, qu'il est bien vrai que presque tous vivent dans la loi de Moïse"[107]. La 'propagande' des juifs a donc eu des résultats certains et a fait croire aux nouveaux-chrétiens, aux catholiques, et aussi aux autres juifs, que tous les nouveaux-chrétiens, ou presque, étaient effectivement juifs[108]. Nous pouvons donc nous demander s'il s'agissait bien d'une rumeur consciemment ébruitée par les juifs ou s'ils croyaient, eux aussi, à ce qu'ils disaient sur les nouveaux-chrétiens. Il faut pencher pour la première option. Les

[107]ANTT, IL, liv. 217, fl. 522-524v.
[108]Pour une opinion protestante sur le sujet, voir la lettre du prêcheur Vincent Joachim Soler publiée dans *Dutch Brazil*, Rio de Janeiro, Ed. Index, 1997, vol. 1, 38-49 et 50-65.

juifs d'Amsterdam et de Recife savaient pertinemment qu'ils avaient de bons catholiques parmi les membres de leurs familles[109].

Ces efforts de faire passer les nouveaux-chrétiens en général pour des juifs n'étaient pas toujours récompensés; le cas de Pedro et de sa famille en est un bon exemple: malgré leur attachement au judaïsme, leur manque de respect pour le catholicisme et les efforts des juifs pour les convaincre d'assumer entièrement leur religion, ils n'intégreront jamais la synagogue. D'autres indices montrent que les juifs venus de Hollande se sentaient concernés par la conversion des nouveaux-chrétiens. J'ai déjà mentionné qu'à Paraíba des nouveaux-chrétiens non circoncis étaient admis au culte communautaire de la 'pseudo-synagogue' locale, admission qui était certainement facilitée par l'absence d'une communauté formelle. Les hommes non circoncis n'étaient pas admis indéfiniment à la synagogue de Recife ou de Maurícia[110], et l'on peut être sûr qu'ils n'y étaient acceptés en tant que *yahid* qu'après leur circoncision. Les choses devaient être plus souples dans les communautés informelles. L'éloignement des chefs de la communauté officielle de Recife laissait plus de liberté aux juifs soucieux de ramener les nouveaux-chrétiens à la foi de leurs aïeux.

Ces nouveaux-chrétiens en question n'y allaient pas seulement en tant que spectateurs; Ambrósio Vieira, son gendre Manoel Rodrigues da Costa, et son neveu João Nunes do Paço, par exemple, tous les trois incirconcis, accompagnaient la lecture des textes faite en hébreu par Moisés Peixoto grâce à un livre "*em letra portuguesa*", c'est-à-dire, en caractères latins[111]. Il est plus probable que le livre en question ait été en espagnol et non en portugais, car telle était la langue habituelle des œuvres liturgiques sorties des presses amstellodamoises, ainsi que celle du livre de liturgie donné par Simão de Leão à son 'disciple' Pedro de Almeida. En tout cas, les trois néophytes n'auraient pu se procurer un ouvrage de ce genre sans le concours des juifs déclarés. Ceci n'était pas une exception puisque nous savons que Gaspar Rodrigues avait prêté une Bible, certainement pas en hébreu, à Pedro da Costa Caminha. La participation d'Ambrósio Vieira à la vie communautaire ne s'arrêtait pas à l'accompagnement des lectures

[109] Voir le cas très révélateur de la communauté portugaise de Rouen. Révah "Autobiographie d'un marrane", 58-65.
[110] Voir le cas de Manoel Gomes Chacão décrit plus haut, 170–171.
[111] ANTT, IL, liv. 217, fl. 519.

sabbatiques, car il fit aussi, au moins une fois, un don —dans ce cas une botte de canne à sucre— "pour les juifs pauvres de Hollande"[112].

À Ipojuca, l'on peut vérifier la même proximité entre juifs déclarés et nouveaux-chrétiens judaïsants. Miguel Soares, vieux-chrétien habitant l'*engenho* de São João, dit se rappeler avoir vu plusieurs fois, en 1643 ou 1644, Pedro da Costa Caminha chez trois juifs: Jacob Nunes, David Paredes et Isaac Serrano. Il dit "les avoir vu couchés tous ensemble dans un lit, et une autre fois, rentrant de l'église le mercredi des Cendres, il passait devant la porte des juifs lorsque Pedro da Costa Caminha l'interpella en demandant s'il ne voulait pas dîner avec eux une compeba qu'ils avaient à manger (c'est un poisson du Brésil). Il entra alors et ils lui montrèrent une dinde rôtie. Comme c'était un jour maigre, il partit. Il vit aussi ledit Pedro da Costa en compagnie de juifs pendant la nuit, lors d'une de leurs fêtes, qu'ils célébraient en portant des étoffes blanches sur la tête, bêlant comme des boucs, ainsi que d'autres choses qu'il n'arriva pas à distinguer"[113].

Les hommes étaient donc les bienvenus dans ces 'pseudo-synagogues', mais il n'est jamais fait mention de femmes dans ces assemblées. D'un autre côté, les juifs se déplaçaient chez elles: Bernardino de Brito, voisin de la famille Caminha-Valença, rapporte avoir entendu "quelques juifs qui se trouvaient dans le [moulin à sucre] Salgado dire 'nous allons faire le Shabbat chez les Valenças' mère, grand-mère, cousines et tantes de Pedro da Costa. Ils y allaient et ne rentraient que le dimanche"[114]. Difficile de savoir si ceci est le reflet de la réalité d'une ségrégation entre 'élèves' hommes et femmes de la part des juifs, ou si simplement il était de meilleur ton dans cette société patriarcale que des hommes se déplacent chez des femmes. En tout cas, ceci démontre qu'en dehors du rôle évident de socialisation que ces visites jouaient pour les juifs —nouveaux venus à la recherche de contacts économiques nécessaires à leur implantation sur place— elles fonctionnaient aussi comme moyen d'approcher religieusement les nouveaux-chrétiens qui, selon l'esprit des 'Portugais' d'Amsterdam, devaient retourner à la foi de leurs ancêtres.

J'ai mentionné que les résultats de tels actes prosélytes ne furent pas toujours probants, mais si l'on regarde de plus près le cas des Valenças il

[112]ANTT, IL, liv. 217, fl. 519v. Une botte contient douze cannes à sucre. Si cette interprétation est correcte (le témoin parle de sucre, et non de canne à sucre), l'aumône fait par Ambrósio doit être considéré comme très modeste, la quote-part journalière d'une paire d'esclaves étant de 350 bottes. Schwartz, *Segredos Internos*, 128–129.
[113]ANTT, IL, liv. 230, fl. 273.
[114]ANTT, IL, liv. 230, fl. 274.

semblerait qu'elles aient profité de l'exemple des juifs pour améliorer le rituel de leurs cérémonies. Laissons la parole à Bento Rodrigues da Chamusca: "allant chez lesdites femmes il trouva plusieurs fois l'une d'elles en train de lire un petit livre, plus petit qu'un bréviaire de chevet [?], pendant que les autres écoutaient avec beaucoup d'attention. Quand il arrivait, elles se cachaient prestement; il ne pouvait donc voir de quel type de livre il s'agissait, s'il était manuscrit ou imprimé, ni si la prière était en latin, en portugais ou dans une autre langue. Il savait qu'elles se recueillaient dans leur chambre et parfois sur une terrasse élevée en se lavant d'abord les mains. L'une d'entre elles restait alors dehors avec lui en conversation. Sa raison de s'attarder si souvent dans cette maison est qu'il avait eu pendant 14 ans un commerce illicite avec une mulâtresse nommée Luísa, esclave présentement défunte de [...] Branca de Valença, prenant aussi la maisonnée en amitié. Il entendit lesdites femmes dire des choses —dont il ne se rappelle pas la teneur avec précision— mais, après réflexion [il arriva à la conclusion] que lesdites femmes avaient plus de considération pour la loi des juifs que pour celle de Christ Notre Seigneur. Lors de plusieurs conversations qu'il eut avec elles sur la confession, elles se moquèrent et dirent que ce qu'elles disaient lors d'une confession, elles le répétaient lors de toutes les autres. Quand elles tombaient malades, ainsi qu'il le vit plusieurs fois, il ne les entendait jamais invoquer le nom de Jésus ni faire des actes de façon à montrer qu'elles étaient chrétiennes. Il habitait a côté d'elles dans un partido de canne à sucre [de *l'engenho* Salgado] et au retour de la messe elles lui demandaient pourquoi il se fatiguait en allant l'écouter, et lui disaient: Comme vous vous trompez! À cause de ces circonstances, et aussi parce que la mulâtresse qu'il voyait lui avait dit qu'elles étaient juives et que quand l'une d'elles lisait dans un livre elles se levaient toutes pour se rasseoir ensuite, il est arrivé à la conclusion qu'elles étaient juives et il les tenait pour telles. [...] Sur les liens personnels, il dit être un ami et connu desdites femmes, mais que malgré cela il dit la vérité"[115].

Les descriptions de première main de cérémonies crypto-juives si détaillées sont rarissimes. Les points de détails du cérémonial, les plus apparents comme les moins importants, tels que se lever lors de certains passages de la liturgie ou les ablutions avant les prières, sans parler du bréviaire mentionné par Bento Rodrigues, semblent être des indices évidents d'actes appris sous l'influence de juifs pratiquants. En outre, les Valenças observaient le Shabbat sans coudre, comme c'était leur habitude, portaient des

[115]ANTT, IL, liv. 230, fl. 272-272v.

habits de fête à cette occasion et même leurs esclaves ne travaillaient pas le samedi. Elles "ne mangeaient ni crevettes ni mussuas —semblables aux anguilles du Portugal— ni d'autres choses du même genre"[116]. À mon avis, encore un indice de l'influence des juifs. Normalement, que ce soit dans une dénonciation ou lors d'une confession de la part d'un judaïsant, les restrictions alimentaires relatives aux choses de la mer se limitaient aux 'poissons de peau', ou poissons sans écailles; l'on n'y trouve pas des précisions comme celles citées plus haut. Il faut s'imaginer un repas délicat (tel paraît avoir été le cas) de fruits de mer servi par les Valenças en honneur de certains hôtes juifs et que ceux-ci, gênés mais horrifiés de voir ces mets non conformes à la loi biblique, leur aient appris plus précisément ce qui était permis ou non. Malgré ces coutumes ouvertement juives, les Valenças n'intégrèrent pas la communauté juive de Recife.

Les échecs: conversions et reconversions au catholicisme

Après plusieurs années de lutte, les forces luso-brésiliennes ayant reconquis dès 1645 la plus grande partie des territoires hollandais, font le siège de la capitale batave, Recife, qui tombe finalement en 1654. Selon les accords de capitulation de Taborda, les membres de la communauté juive de Recife devaient être considérés et traités comme tout autre sujet des Provinces Unies, ayant les mêmes droits que les Hollandais. Ils eurent tous trois mois pour liquider leurs affaires et quitter le territoire redevenu désormais portugais. Arnold Wiznitzer, s'appuyant sur une lettre du rabbin Morteira d'Amsterdam, présuppose le départ de la communauté dans sa totalité. Des historiens ayant travaillé sur la période, dont José Antônio Gonsalves de Mello, Günter Böhm ou encore Leonardo Dantas Silva, se basant peut-être sur le travail de Wiznitzer, transmettent la même information. Selon ces auteurs, après quelques difficultés pour trouver des bateaux, tous les juifs purent quitter le Brésil, pour Amsterdam ou d'autres territoires hollandais des Amériques, comme Aruba ou la Nouvelle Amsterdam[117]. Toutefois, plusieurs documents montrent que quelques personnes ont préféré rester au Brésil, même sous domination portugaise et catholique.

Ce phénomène de reconversion s'est produit en plusieurs étapes et il ne peut être lié uniquement à la défaite hollandaise, car les récits de juifs

[116]ANTT, IL, liv. 230, fl. 274v-275.
[117]Wiznitzer, *Os Judeus,* 115 et 125; Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 356-357; Böhm, *Los sefaradies,* 94-95; Dantas Silva, "Zur Israel", 186-187.

se convertissant au catholicisme apparaissent dès le début des années 1640. Ce choix du catholicisme portugais de la part de juifs ayant fait partie intégrante de la communauté juive de Recife est étonnant mais non unique parmi les hommes de 'la Nation'. J'ai déjà mentionné que nombre de nouveaux-chrétiens judaïsants ont préféré rester aux marges de la synagogue officielle tout en observant des rites juifs; ces judaïsants sont aussi restés après la déroute hollandaise. Voyons à présent des exemples de juifs circoncis restés au Brésil de leur propre volonté.

Manoel Calado, dans son récit sur l'insurrection luso-brésilienne cite le cas de juifs qui, apparemment, n'avaient jamais été chrétiens, ou en tout cas habitaient les terres hollandaises en tant que juifs, et qui lui demandèrent de les instruire en vue de leur conversion au catholicisme. Dans le chapitre sur le début de la révolte, en 1645, il dit avoir eu des renseignements sur un projet hollandais d'attaquer le campement de João Fernandes Vieira, l'un des chefs de la rébellion. Ceux-ci venaient d'un "juif qu'il catéchisait avec grand soin pour l'amener à la loi du Christ Notre Seigneur et le baptiser, comme il l'avait déjà fait pour sept autres [hommes] de la même nation hébraïque, dont deux qu'il envoya à l'inquisiteur général au Portugal, avec le concours du gouverneur Antônio Telles da Silva à Bahia, car ils lui avaient dit vouloir habiter au Portugal où l'on respectait la loi du Christ convenablement. Comme il ne manquait à ce juif que le saint baptême pour devenir chrétien, il révéla le dessein des Hollandais au P. Manoel, son maître catéchisant, lequel fit prévenir tout de suite João Fernandes Vieira"[118]. On connaît le nom d'au moins deux de ces juifs: Isaac de Castro qui, lors d'une déposition à Bahia reconnaît s'être confessé "une fois à Recife au Fr. Manoel dos Óculos [surnom de Manoel Calado] qui ne lui demanda pas s'il était baptisé"; et Miguel Francês. Dans le cas d'Isaac de Castro, l'on dirait plutôt qu'il s'est agi d'une simple confession, Isaac se faisant passer pour chrétien, et non d'un conversion. Le fait que pendant son procès il soutint n'avoir jamais été catholique —les seuls témoignages au contraire se référant à son baptême en France peu après sa naissance— semblent confirmer cela[119].

Le cas de Miguel Francês est bien different. Né à Lisbonne vers 1611, il quitte le Portugal avec ses parents, frères et sœurs en direction du Nord à l'âge de quinze ans. À La Bastide, premier village après la frontière française, son père lui dévoile leur origine juive et dès lors ils agissent en

[118]Calado, *O Valeroso Lucideno*, 187.
[119]ANTT, IL, pc. 11550, *apud* J .A. Gonsalves de Mello, *Frei Manuel Calado do Salvador*, Recife: Universidade do Recife, 1954, 47. Lipiner, *Izaque de Castro.*

"croyants et observants" de la loi de Moïse. De là il part vers Calais, puis Anvers pour arriver seulement au bout de deux ans à Amsterdam, où il se fait finalement circoncire. Après trois ans, il part à la rencontre de son père et du reste de sa famille à Hambourg, où il vit pendant huit ou dix ans. Vers 1639 il cingle vers le Brésil, habitant d'abord à Recife et ensuite à la Várzea où il rencontre Manoel Calado qui le confesse, l'absout de son passé juif et le réintègre au sein de l'Eglise[12C].

Miguel Francês est emprisonné dès le début de la Restauration, en janvier 1645, sur ordre du bailli Domingos Ferrás de Sousa et envoyé directement aux inquisiteurs de Lisbonne[121]. Il leur dit avoir voulu revenir au catholicisme de son propre chef et que le P. Calado lui avait dit pouvoir le réconcilier. Toutefois, il dut subir l'autodafé du 15 décembre 1647 à cause "de la publicité avec laquelle il avait professé le judaïsme dans les parties du Nord du Brésil". Grâce à sa réinsertion, menée par Calado, il n'eut pas à porter d'habit pénitentiel après l'autodafé. Le 4 mars 1648, il reçoit la permission de récupérer ses livres, qui lui avaient été confisqués —il était comptable— et de rentrer au Brésil[122].

L'histoire d'Antônio Henriques est, à ses débuts, très proche de celle de Miguel Francês. Né à Antequera, en Andalousie, il est amené à l'âge de sept ou huit ans par ses parents, Francisco Vaz de Leão, né à Covilhã, et Dona Beatriz de Tovar, avec ses frères et sœurs, à St. Jean-de-Luz, où ils résident pendant un an et où ils lui révèlent leur judaïsme. En mai 1617 ils arrivent à Amsterdam, où Antônio, son père et ses frères sont circoncis par le pragois Aram Levi —Antônio devient Isaac Israel Henriquez, puis Isaac Coen Henriquez[123]— et où les femmes de la famille prennent le bain rituel. Quatorze ans plus tard il part à Hambourg pour se marier avec Abigail de Lima, née juive à Venise. Ils eurent trois enfants qui ne dépassèrent pas l'enfance, et Abigail dut mourir aussi assez vite puisque deux ans plus tard Antônio/Issac est de retour à Amsterdam, résidant aussi dans la ville

[12C]ANTT, IL, pc. 7276, confessions du 20 avril, 4, 5 et 7 mai 1646.

[121]ANTT, IL, pc. 7276, constat du 25 février 1646 et lettre de l'*auditor geral da gente de guerra e ouvidor de todos os povos da Capitania* [de Pernambouc], le licencié Domingo Ferrás de Sousa, de janvier 1645.

[122]*Ibidem*, confessions citées et sentence du 24 juillet 1646 et .*parecer* de l'inquisiteur général, l'évêque Francisco de Castro, du 4 mars 1648.

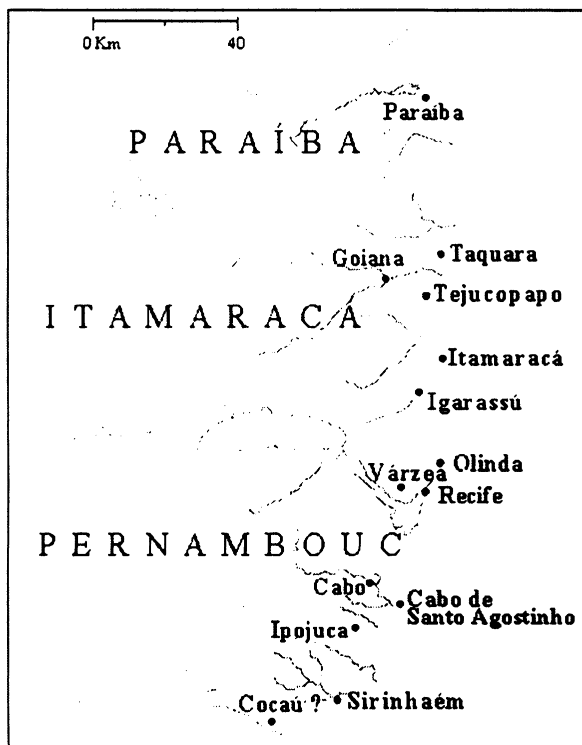
[123]Il explique que quelques années après leur 'retour', un parent habitant les Indes de Castille informa son père qu'ils étaient apparentés à un certain Coen, "d'où ils déduisirent être des descendants de la tribu de Levi et de la lignée d'Aram par voie masculine, raison pour laquelle le sacerdoce leur revenait, et en conséquence, le titre de Coen". ANTT, IL, pc. 7820, confession du 18 janv. 1661.

d'Ende (Emden?). En 1637 il part pour Recife, y habitant jusqu'à son emprisonnement par Antônio Velho da Gama en 1660. Celui-ci l'arrêta en pensant "qu'il n'était que circoncis", c'est-à-dire qu'il n'avait jamais été baptisé, afin de l'envoyer aux inquisiteurs qui l'expulseraient ensuite "de ces royaumes". Mais c'est Antônio lui-même qui lui dit avoir été baptisé dans son enfance et qu'il voulait être réintégré (*se reduzir*) dans le catholicisme[124]. Antônio dit aux inquisiteurs ne plus avoir la Loi de Moïse dans son cœur depuis 1653, mais qu'il ne fit aucune démarche et continua a agir en juif par peur "de quelques ennemis qu'il avait". Ce n'est qu'avec la Restauration qu'il assume son catholicisme sans crainte de représailles, le démontrant extérieurement et allant à l'église. Il dit s'être confié alors aux vicaires généraux successifs, qui lui dirent ne pouvoir l'absoudre, mais qu'ils écriraient aux inquisiteurs; il resta donc dans l'attente d'une réponse, "ou d'un ordre de venir au Portugal". Un cas typique de ceux qui *se deixaram ficar*, "qui restèrent", sans avoir, apparemment, une conviction religieuse bien établie. Son cas est vu favorablement pas les inquisiteurs et il abjure lors de l'autodafé du 17 septembre 1662; l'habit pénitentiel et la sentence d'emprisonnement sont levés le 10 octobre suivant[125].

J'ai cité plus haut les cas de deux vieux-chrétiens, un homme et une femme, qui vivaient en tant que juifs au Brésil. Eux aussi décidèrent de se reconvertir. Ana Fernandes était déjà revenue au catholicisme avant le début de la Restauration puisqu'elle fut reconvertie par le vicaire général de Paraíba Gaspar Ferreira. En 1649 elle n'habitait plus la ville de Paraíba, mais le Pontal de Nazaré, avec son mari portugais et vieux-chrétien, qui était commerçant. Manoel, converti au judaïsme par son patron, le marchand David Athias, se trouvait néanmoins en 1648 "vivant catholiquement" dans le fort de la Várzea, au service du *mestre-de-campo* João Fernandes Vieira. Pedro de Almeida avait entendu dire que, reconverti au catholicisme, Manoel était allé jusqu'à Lisbonne, en partant de Bahia, "pour s'assurer de son salut en se présentant à l'Inquisition". Je n'ai pas pu vérifier cette information[126].

En 1652, une enquête au nom du Saint-Office fut faite à Ipojuca, village au sud de Recife libéré de l'occupation hollandaise depuis quelques années déjà. L'enquête concernait Mateus da Costa, qui se trouvait à ce moment déjà dans les geôles inquisitoriales à Lisbonne et sa famille. Les personnes questionnées déclarèrent que Mateus da Costa était un mauvais

[124]ANTT, IL, pc. 7820, confessions du 17 et du 18 janv. 1661 et *id.*, lettre du 8 oct. 1660.
[125]ANTT, IL, pc. 7820, confession du 18 janvier 1661 et *passim*.
[126]ANTT, IL, pc. 11562, confession du 5 février 1649.



CARTE 2
La région sucrière

chrétien à cause de ses rapports avec les juifs pendant la période hollandaise, parce qu'il se vantait de sa condition de nouveau-chrétien[127] et aussi parce qu'il permit qu'une de ses filles épousât un nouveau-chrétien, nommé Vicente Rodrigues Vila Real, qui se déclara ouvertement juif sur son lit de mort. Cette fille se remaria plus tard à Daniel Cardoso, un juif de Recife. Il fut dit aussi qu'une autre de ses filles épousa un protestant hollandais et que Mateus et sa famille avaient voulu démolir la chapelle de Saint Jean Baptiste de son moulin à sucre de *Salgado*, près d'Ipojuca, ce qui fut évité de justesse par l'intervention du P. Antônio da Costa, qui obtint un arrêt du puissant gouverneur Maurice de Nassau lui confiant les clefs de l'église[128]. Malgré cela, et d'autres dénonciations, l'Inquisition ne réussit pas à amasser des preuves suffisantes pour condamner Mateus comme apostat, et comme lui non plus ne confessa rien, il abjura 'seulement' *de*

[127]ANTT, IL, liv. 223, fl. 5-15.
[128]ANTT, IL, liv. 223, fl. 8. Mateus vendit son *engenho* en 1639 à Duarte Saraiva, devenant simple planteur. Gonsalves de Mello, *Gente da Nação,* 226.

vehementi —c'est à dire, qu'il fut considéré comme fortement suspect d'hérésie— lors de l'autodafé de 1652[129]. Il rentra ensuite au Pernambouc, où il mourut peu de temps après chez l'une de ses filles, habitante de la plage de Pau Amarelo, à trois lieues de Recife[130].

Au cours de la même enquête, en 1652, le fils de Mateus, José da Silva, est accusé d'avoir fui vers la Hollande. Toutefois, en 1660 lors d'une visite pastorale de l'évêché de Bahia à Recife, il est dénoncé à nouveau, avec d'autres personnes qui pendant l'occupation hollandaise se sont déclarées juives, et après la reconquête sont restées (*se deixaram ficar*) au Brésil, revenant au catholicisme. Ce n'est pourtant qu'après avoir reçu une autre dénonciation contre José, datée de mai 1673 et venant d'Ipojuca, que les inquisiteurs de Lisbonne se décident à demander une enquête sur lui. Celle-ci, menée à Olinda par le chanoine Antônio Velho da Gama, vicaire général du Pernambouc, qui avait fait quelques années auparavant une visite pastorale, confirma peu ou prou ce qui avait été décrit pendant cette dernière: José da Silva avait vécu à Ipojuca avec sa famille, à l'âge de vingt-trois ans environ il déménagea à Recife. Selon les témoins de la visite de 1660, il se fit circoncire à Recife même. Baltazar Coelho, habitant de Recife dit qu'il se trouvait dans la ville le jour de la circoncision de José, lorsqu'on lui donna le nom d'Abraham. Selon la plupart des témoins de l'enquête de 1674, José partit pour Amsterdam se faire circoncire, rentrant peu de temps après à Recife, où il "allait à la synagogue avec les autres [juifs] et faisait les cérémonies desdits juifs". Cette discordance entre les témoignages est intéressante: elle ne résulte pas de la distance temporelle entre l'un et l'autre, mais plutôt de l'empreinte que le Recife occupé par les hérétiques a pu laisser dans l'imaginaire des villageois qui, malgré l'occupation hollandaise et la présence de juifs pratiquants dans leur milieu, ne pouvaient pas s'imaginer que des personnes aient pu se faire circoncire ouvertement et si scandaleusement dans la principale agglomération de leur capitainerie. En tout cas, il "s'est fait juif en 1648 ou 1649 environ, lorsque les Hollandais étaient maîtres de la campagne et il vécut en juif à Recife jusqu'en 54, quand nos armes ont restauré ledit Recife, où lui, le témoin le vit". José rentre alors à Ipojuca, mais "honteux vis-à-vis de ceux qui le connaissaient, il partit vers le São Francisco", y trouvant un emploi de vacher. Aux dernières nouvelles, il se trouverait à Torre de Garcia d'Ávila, Sergipe, où à Maragogipe, Bahia, "fabriquant d'eau-de- vie".

[129]Voir son procès ANTT, IL, pc. 306, ou, avec plus de commodité Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 325-328 et 486 ou Wiznitzer, *Os Judeus*, 96-97.
[130]ANTT, IL, liv. 254, fl., 350.

Un mandat d'arrêt semble avoir été lancé contre José da Silva en 1660, mais il ne fut pas emprisonné car comme indiqué plus haut, en 1674 les inquisiteurs ordonnèrent une nouvelle enquête sur lui[131].

D'autres personnes eurent la même réaction que José da Silva et qu'Antônio Henriques à la Restauration et restèrent sur les terres brésiliennes à nouveau catholiques. Lors de la visite pastorale de 1660, on relata aussi le cas de Manoel Lopes Seixada, mulâtre né à Lisbonne ou à Abrantes et marié à Recife, probablement à une juive, qui se fit circoncire pendant l'époque hollandaise et eut même une charge, certes subalterne, dans la synagogue de Recife: celle de bedeau de la congrégation[132]. Les témoins de la visite ne mentionnent pas la date de l'intégration de Manoel à la communauté, mais s'il a réellement été *shamash* de la synagogue, c'était avant 1648. En effet, les actes de la congrégation montrent que de 1648 à 1654 les deux personnes qui occupèrent cette charge, Abram Azuly et Beniamin Levy, furent aussi le *ruby*, le professeur des jeunes garçons, de la congrégation[133], mais notre 'retourné' n'était certainement pas préparé à enseigner l'hébreu. À l'époque ou Manoel occupa le poste de *shamash*, avant 1648, la communauté était à son apogée et les deux postes étaient dissociés. Mais avec le début de la révolte et la diminution du nombre de juifs à Recife, il est possible que fussent attribuées à la même personne les charges de *shamash* et de *ruby*, ce qui expliquerait les cas d'Abram Azuly et de Beniamin Levy. Manoel Lopes Seixada resta à Recife parmi les Portugais et il fut reconverti par les Pères de la Compagnie de Jésus[134].

Le cas de Pedro Luís est aussi très intéressant. Des dix témoins qui le nomment lors de la visite de 1660, trois ne savaient pas s'il était baptisé ou non, trois ne se prononcent pas, l'ignorant probablement aussi. Trois autres dirent qu'il avait été baptisé à Venise même, mais un dernier témoin déclara avoir entendu qu'il avait été baptisé à Séville. Toutefois, Antônio Henriques, emprisonné en 1660 par Velho da Gama, dit qu'avant la Restauration il s'appelait Josué Israel, étant né juif à Venise. Selon lui, c'est seulement après la défaite hollandaise qu'il se fit baptiser. Les témoignages sont trop divergents et vagues pour reconstituer convenablement le par-

[131]ANTT, IL, liv. 254, fl. 348–365 et 383–388.

[132]ANTT, IL, liv. 254, fl. 363 et pc. 7276, confession du 7 mai 1646.

[133]Wiznitzer, *The records,* 48. Miguel Francês déclare avoir connu Manoel Lopes vers 1639 à Recife encore en tant que catholique. Il se fit juif donc entre cette date et le début de la révolte, en janvier 1645, époque de l'emprisonnement de Miguel. ANTT, IL, pc. 7276, confession du 7 mai 1646.

[134]ANTT, IL, liv. 254, fl. 363.

cours de Pedro Luís, mais il est vraisemblablement né a Venise et il arriva au Brésil en tant que juif, habitant à Recife avec ses oncles, les 'Valverdes, membres actifs de la communauté (Jacob Valverde fut membre du *Maamad* de Tsur Israel). Après la Restauration il est resté au Pernambouc et fréquentait les églises, ayant été réintégré, si baptisé auparavant, à Venise ou à Séville, ou baptisé, par les Pères de la Compagnie de Jésus. Le capitaine Amaro Lopes Madeira, habitant de Recife, déclara avoir servi de témoin lors de la cérémonie d'intégration à l'Église, mais ajouta que malgré la cérémonie "on le voyait peu à l'église et que lui, le témoin, l'a réprimandé quelques fois [à cause de cela]"[135].

Quatre témoins parlent de Jácome Faleiro, habitant à l'époque de la visite pastorale au village de Porto Calvo avec femme et enfants— il s'est marié, apparemment, après la Restauration. Un des témoins —le seul qui indique ses origines— dit qu'il était aussi de Venise, mais tous s'accordent à dire qu'il arriva de Hollande comme juif. Jácome Faleiro est le seul duquel on puisse supposer une naissance et une éducation uniquement juives car aucun des témoins n'indique le contraire. Aucun d'eux ne sait dire au visiteur par quelle voie il s'est intégré à l'Église, et Francisco Álvares Pereira, habitant de Recife, seul témoin à indiquer qu'il était baptisé, laisse supposer que ce baptême eut lieu après son arrivée au Brésil. Il s'agit peut-être d'un des catéchumènes de Manoel Calado. Pedro de Almeida dit avoir connu un certain João Batista, juif converti originaire de Venise et baptisé au Brésil. Il vivait "catholiquement" au Pontal de Nazaré avec sa femme. João Batista peut être donc le nom de baptême de Jácome[136].

Un dernier cas sûr de conversion au catholicisme révélé par trois témoins de la visite pastorale de 1660 est celui de João da Fonseca, *capitão de ordenanças* à Alagoa do Sul. Nouveau-chrétien, peut-être né au Brésil, il 'retourne' au judaïsme après la conquête hollandaise. Il habite chez son oncle, le juif Baltazar da Fonseca et fréquente assidûment la synagogue de Recife. Les raisons qui menèrent João da Fonseca à accepter le judaïsme sont les plus ambiguës possibles. Selon Miguel Dias Dalva, habitant de Recife, lorsque les juifs essayèrent de convaincre João da Fonseca de se laisser circoncire "car il était de la Nation, il répondit que s'ils accomplissaient un miracle comme le fit S. Gonçalo en le soignant d'une infirmité, il se laisserait [circoncire], mais qu'ensuite il était dit qu'il les rejoignit à cause de son manque de biens et il était notoire qu'il s'était fait juif". Avant

[135]ANTT, IL, liv. 254, fl. 356-65. et pc. 7820, confession du 18 janvier 1661.
[136]ANTT, IL, liv. 254, fl. 357v et pc. 11562, confession du 5 février 1649. Sur la conversion de juifs par Calado, voir plus loin 192 sq.

même la défaite hollandaise, il se fait réintégrer dans le catholicisme, mais les témoins ne savent pas par quelle autorité. À l'époque de la visite on le dit marié et habitant à Alagoa do Sul, où il occupe le poste de *capitão de ordenança* qu'il reçut avant la fin du conflit avec les Hollandais[137].

Il faut encore citer le cas d'Estêvão Dias, habitant d'un moulin à sucre à Muribeca, non loin de Recife, dénoncé par une seule personne lors de la visite pastorale. Lors de la Restauration de Recife, Estêvão "se trouvait parmi les juifs et il était connu qu'il s'était fait circoncire et qu'il judaïsait avec les juifs". Le témoin cite encore Miguel do Vale, un frère d'Estêvão qui serait parti avec un autre frère (en Hollande?), contrairement à ce dernier qui resta à Recife et fut emprisonné[138]. Cette dénonciation est le seul témoignage faisant référence à un comportement juif de la part de ces deux personnages, cités dans des sources autres qu'inquisitoriales pour leur rôle dans la contrebande de sucre entre les territoires portugais et hollandais dans les années 1645-1650. Il était plus facile d'écouler la production à Recife que de l'envoyer au Portugal, au risque de se la faire voler par les nombreux corsaires hollandais qui infestaient les côtes brésiliennes. Evaldo Cabral de Mello rapporte que le nouveau-chrétien Estêvão Dias da Fonseca —sûrement son nom entier— organisait le trafic du côté hollandais, s'assurant l'appui de commerçants juifs et la connivence de membres du Haut Conseil de Recife, pendant que ses frères Fernão do Vale, propriétaire du moulin à sucre de São Bartolomeu, à Muribeca, et Miguel do Vale commandaient les affaires du côté portugais. Estêvão fut finalement emprisonné par le Haut Conseil à cause des commissions abusives qu'il soutira à certaines personnes de Recife mais la documentation n'indique pas le dénouement de l'affaire[139]. Fernão do Vale est le seul des trois frères qui paraît avoir fait partie de la communauté juive de Recife; en 1637 il n'a pu voter dans l'élection des *escabindos* de Olinda parce qu'il aurait été juif[140]. Cependant le fait qu'il se trouve du côté portugais lors du début de la Restauration invalide partiellement cette idée, à moins qu'il ne se soit reconverti au catholicisme à cette époque. Le témoin de 1660 a peut-être confondu les noms des deux frères et son témoignage est trop succinct et confus pour que l'on puisse en tirer des conclusions. En tout cas, comme nous l'avons vu, ce flou n'était pas rare et planait sur la vie de plusieurs des nouveaux-chrétiens habitant les territoires hollandais. Remarquons finale-

[137]ANTT, liv. 254, fl. 365 et 358.
[138]ANTT, liv. 254, fl. 364.
[139]Cabral de Mello, *Olinda Restaurada*, 119-121.
[140]Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 423.

ment que cette liste ne doit pas être exhaustive: dans la lettre qu'accompagnait Antônio Henriques ainsi que les dénonciations recueillies lors de la visite de 1660, le vicaire général Antônio Velho da Gama dit aux inquisiteurs que "beaucoup d'autres [juifs baptisés] doivent se trouver [encore] dans cet *Estado*, mais il est difficile de le savoir avec certitude (seuls ceux qui fréquentaient la synagogue le peuvent), étant donné que comme ils étaient nés et baptisés [dans ces terres], ils se cachaient toujours des natifs qui venaient à Recife pendant la paix; comme beaucoup d'autres qui, ayant été baptisés ici, partirent en Hollande lors de la Restauration, y vivant en tant que juifs. Ceux-ci seront aussi listés à votre convenance, car il est possible qu'ils reviennent ici, ou [qu'ils aillent] dans ce royaume"[141]. Même le pouvoir royal avait conscience de l'existence de judaïsants dans le Pernambouc et "d'autres régions plus au nord" après la défaite hollandaise: en 1669, l'ambassadeur portugais à Rome reçoit des instructions demandant la nomination d'un administrateur ecclésiastique pour ces régions, "à cause des coutumes et doctrine qu'y ont laissées les juifs et les Hollandais"[142].

Il existe aussi des cas de personnes ayant fait le chemin inverse: juifs, ils se sont convertis au catholicisme, certains retournant ensuite au judaïsme. Salvador das Neves, né à Amsterdam vers 1613, habite jusqu'en 1637 en Nouvelle Hollande, passant par Recife et par Paraíba. En octobre 1637, à Lisbonne, déjà converti, il dénonce ses ex-coreligionnaires. Il n'indique pas aux inquisiteurs où il s'est fait baptiser, mais d'après les dates des faits qu'il relate, il semblerait qu'il se convertit au catholicisme au Brésil, peut-être en passant par Bahia. Les deux seuls cas sûrs de conversion dans le Brésil hollandais sont relatés aux inquisiteurs par Miguel Francês en 1646, mais se rapportent à des faits qui eurent lieu aux alentours de 1640. Les deux hommes en question sont Abraão Tudesco, habitant de Recife et Salamão Rodrigues, que Miguel vit se faire baptiser à la Várzea, le premier avec João Fernandes Vieira et le second avec le capitaine Antônio Gonçalves Tição comme parrains. Les deux se sont ensuite enfuis vers Recife où ils retournèrent au judaïsme "au vu et au su de tous à la Várzea"[143]. Miguel ne précise pas qui les baptisa, mais comme les prêtres n'étaient pas nombreux dans les territoires hollandais, surtout autour de Recife, et qu'à cette

[141]ANTT, IL, pc. 7820.
[142]"Instrucção ao Embaixador o Conde do Prado, 1 de maio de 1669", *Corpo Diplomático Português,* Relações com a Cúria Romana, vol. XIV, 55.
[143]ANTT, IL, pc 7820, confession du 7 mai 1646. Comme l'a déjà remarqué Gonsalves de Mello, *Gente da Nação,* 382, le nom de famille Tudesco, porté par Abraão indiquerait qu'il était d'origine ashkénaze.

époque Manoel Calado habitait à la Várzea dans une maison donnant "sur la rivière Jiquiá, derrière la chapelle de Bom Jesus, où [il] célébrait la messe pour tous ceux qui habitaient les alentours"[144], l'on peut supposer que ce fut dans cette chapelle qu'ils se firent baptiser et que le célébrant ne fut autre que Calado lui-même. Cela doit être la raison pour laquelle ce dernier ne mentionne pas, quand il écrit sur son œuvre missionnaire, le nom de ces catéchumènes, même si la mention, dans une requête qu'il fait au roi en 1646, de la présence à Lisbonne de deux de ses catéchumènes juifs, qu'il ne nomme pas non plus, peut contrebalancer ces deux échecs[145].

L'existence d'une 'Nation' juive portugaise, notion sociale à forte connotation identitaire, impliquait —tant de la part de ceux qui en faisaient partie que de ceux qui n'en faisaient pas, les vieux-chrétiens— l'acceptation d'une différenciation religieuse qui, théoriquement, distinguait les personnes entre juives et chrétiennes. Toutefois, dans la pratique, ce ne fut pas le cas, car un grand nombre de personnes de la 'Nation', juifs ou nouveaux-chrétiens pour les catholiques, était dans les faits, catholique. Si les Portugais vieux-chrétiens pouvaient accepter l'existence d'un nouveau-chrétien catholique, avec toutes les restrictions et à priori sur la sincérité de ce catholicisme, ce n'était pas le cas de personnes de la 'Nation' pratiquant, ouvertement et pour certains de façon cachée, le judaïsme. Pour ceux-ci, il était naturel que toute personne de la 'Nation' quitte les 'terres d'idolâtrie' pour les 'terres de liberté' afin d'accomplir son destin en tant que juif. En Hollande, ou à Hambourg, Venise, etc., les juifs n'avaient que peu de moyens pour influencer les gens de la 'Nation' habitant dans le monde ibérique et bon nombre de ceux qui allaient vers les 'terres de liberté' étaient prédisposés à retourner au judaïsme. Au Brésil hollandais la situation était toute autre, car les juifs trouvaient de la 'matière première' tout près de chez eux. Pour mener leur mission à bien, ils durent se mobiliser: mettre en pratique des moyens pour aider ceux qui voulaient réintégrer le judaïsme, mais aussi des méthodes moins traditionnelles et plus agressives, de façon à convaincre un public, certes 'de la Nation', mais qui n'était pas pour cela forcément prédisposé à abandonner le catholicisme.

La mission juive en terres brésiliennes ne pouvait donc avoir eu que des résultats contrastés, bien plus mitigés que ceux observés en Europe, où il exista, selon les époques, une contestation à l'establishment synagogal et

[144]Gonsalves de Mello, *Frei Manoel Calado,* 41–42.
[145]AHU, Pernambuco, cx. 5, doc. 422.

où les conversions au christianisme ne furent pas rares. La facilité avec laquelle les hommes purent traverser les frontières religieuses —nous avons vu que pour les femmes la chose était moins simple— fit que nombreuses personnes qui n'auraient pas fait le voyage vers les 'terres de liberté', et même des personnes qui n'étaient pas judaïsantes, purent faire l'expérience du judaïsme. Certains s'adaptèrent, et ici la mission juive fut un succès, mais parfois elle n'aboutit pas complètement, certains choisissant de rester dans l'Église, pratiquant parfois des rites juifs, et à cause de cette même facilité pour passer au judaïsme, d'autres encore voulurent revenir au catholicisme.

V. L'Église catholique, l'Inquisition et les 'nouveaux-nouveaux-chrétiens'

Les cas de ces 'nouveaux-nouveaux-chrétiens' —nouveaux-chrétiens retournés au judaïsme et ensuite revenus à l'Église— et de ces juifs convertis au catholicisme ne sont certes pas légion, mais ils réflètent une realité complexe qui mérite d'être étudiée. En dehors de l'intérêt intrinsèque du sujet, lié à l'histoire des mentalités et du comportement religieux de ces personnages, leur cas dévoile aussi la réaction des membres locaux du clergé et de leurs correspondants inquisitoriaux à Lisbonne. Conformément à la législation ecclésiastique en vigueur, tant épiscopale qu'inquisitoriale[146], toute personne baptisée devait se soumettre aux commandements de l'Église romaine sans aucun écart volontaire ou involontaire ni exception. Dans le cas contraire, si une personne baptisée observait par des actes, des cérémonies, des prières ou par la simple pensée des rites autres que ceux de l'Église, elle relevait de la juridiction inquisitoriale. Selon ces principes, la plupart des cas rapportés plus haut auraient dû être jugés par l'Inquisition: ces hommes avaient étés baptisés et pour certains élevés dans le catholicisme pendant la plus grande partie de leur vie. Même si après avoir pratiqué le judaïsme ils s'étaient sincèrement repentis et pour certains, confessés à des prêtres, ils auraient dû, de toute façon, se présenter à l'Inquisition ; de même que les hommes d'Église ayant connaissance de leur cas auraient du être les premiers à les dénoncer au tribunal compétent. Cela n'eut pas lieu. Ils furent réintégrés dans l'Église par des membres du clergé local, sans aucune action des inquisiteurs qui ont —c'est le plus

[146] Voir plus haut, 112 et sq.

étonnant— accepté cette interférence dans leur sphère d'action à quatre exceptions près: les 'nouveaux-nouveaux-chrétiens' Miguel Francês, reconverti par Manoel Calado, Antônio Henriques, Manoel Gomes Chacão et Pedro de Almeida, qui sont ensuite emprisonnés au nom de l'Inquisition, et donc les cas à la documentation la plus abondante. Toutefois, le comportement hérétique des autres reconvertis n'est pas passé inaperçu: la population locale, consciente de 'l'anomalie' du comportement de ces personnes et de ses devoirs vis-à-vis de la juridiction ecclésiastique, les dénoncent au visiteur six ans après les faits et celui-ci transmit le dossier aux inquisiteurs de Lisbonne.

Nouveau-chrétien à nouveau

Voyons d'abord dans le détail comment ces juifs circoncis, ex-catholiques ou non, furent convertis ou réintégrés à l'Église, dans quelles circonstances et par qui.

Nous avons vu plus haut comment le P. Manoel Calado s'appliqua plusieurs fois, au moins huit, à la conversion des juifs au catholicisme. Apparemment il les catéchisait avec soin pour seulement ensuite, sûr de leur conversion, les baptiser, comme cela semble avoir été le cas pour ce juif qui l'informa en 1645 de l'attaque programmée contre le campement de João Fernandes Vieira. Il semble avoir utilisé les mêmes précautions lorsqu'il endoctrina Miguel Francês. Celui-ci, dans sa confession face aux inquisiteurs, explique que lorsqu'il informa Calado qu'il voulait se convertir, ce dernier lui dit qu'il le confesserait quelques jours plus tard, selon Miguel "afin d'être sûr que lui, le confessant, se convertissait de tout son cœur". Miguel insista, affirmant qu'il voulait se convertir et qu'il "était prêt à donner sa vie pour professer Notre Sainte Foi Catholique et ledit prêtre lui donna l'absolution et la sainte communion en lui disant avoir les facultés nécessaires pour cela"[147]. Ceci fut un empiétement manifeste sur la juridiction inquisitoriale; il faut donc se poser la question des rapports de Calado avec le Saint-Office.

Lors qu'il écrit sur l'Inquisition, se référant aux conversions citées plus haut, Calado ne le fait que pour mentionner le souhait des néophytes de quitter le Brésil "car ils lui dirent vouloir habiter au Portugal où l'on observait la loi du Christ convenablement". Un autre épisode dont le protagoniste est encore Manoel Calado montre d'autres facettes de sa techni-

[147]ANTT, IL, pc. 7276, confession du 7 mai 1646.

que de catéchèse, son opinion des jésuites, ainsi que la réaction de la population chrétienne et des juifs à cette catéchèse. Le récit est un peu long mais il serait dommage de passer trop vite sur un texte si dramatique et si savoureux.

Dans la deuxième quinzaine du mois d'août 1645 une navette hollandaise avec quelques biens, des Flamands et trois marchands juifs —un né dans le judaïsme et les autres deux nés et baptisés à Lisbonne—, allant d'Itamaracá à Recife, est capturée par les forces luso-brésiliennes. "Nos soldats arrêtèrent les Flamands et les juifs et les amenèrent devant les gouverneurs João Fernandes Vieira et André Vidal de Negreiros, lesquels envoyèrent les Flamands à Bahia. Au juif né dans le judaïsme ils laissèrent la vie car il dit que si l'on l'instruisait dans la loi du Christ il voulait se faire chrétien. Les Pères de la Compagnie, João de Mendonça et Francisco de Avelar offrirent de l'endoctriner dans la loi du Christ et on le leur confia, mais aussitôt qu'il se vit libre, il s'enfuit à Recife".

"Les deux autres furent condamnés par l'*Auditor* Général à la pendaison et comme ils allaient mourir, l'on ordonna de les placer dans l'église de S. Jean jusqu'au moment de la pendaison, avec des gardes aux portes. Arriva alors le Fr. Manoel do Salvador de l'ordre de S. Paul [Il s'agit du propre Calado, qui rédige son livre à la troisième personne] et, assis entre eux deux sur la marche qui va vers l'autel [de l'église], en présence des Pères de la Compagnie João de Mendonça et Francisco de Avelar et du P. João Batista Lobo —originaire de Lisbonne— ainsi que d'autres ecclésiastiques et d'un grand nombre de personnes venues pour assister à cet acte, il leur parla de cette façon: *frères, vous êtes condamnés à mort pour avoir pris les armes contre les Portugais tout en étant de nationalité portugaise* [Portuguezes de nação], *et pour avoir trahi Jésus Christ, car nés au sein de la Sainte Mère Eglise Romaine et ayant reçu l'eau du Saint Baptême, vous avez apostasié la foi catholique et êtes passés à la loi de Moïse en vous faisant circoncire, vivant —comme vous le faites encore maintenant— dans le judaïsme et en disant beaucoup de blasphèmes contre Jésus Christ notre Sauveur, comme on l'a prouvé. Par ailleurs* [vous êtes condamnés] *car vous êtes, vous et ceux de votre Nation, ceux qui incitaient les Hollandais à agir avec tyrannie et cruauté contre les habitants de cette terre, ainsi que pour d'autres délits que les ministres de la justice trouvent suffisants et assez graves pour vous condamner à mort. Vous savez que vous mourrez, et bientôt. Si vous voulez donc, avant de mourir, vous rendre compte de la cécité dans laquelle vous êtes, et connaître comment Jésus Christ notre Rédempteur est le vrai Messie promis par la loi et prêché par les prophètes, et que ceux qui atteindront le salut le feront en croyant en sa Sainte Foi Catholique, car sans elle il n'y a point de*

moyen pour entrer au Ciel; débattez avec moi et présentez-moi tous les doutes que les juifs émettent pour soutenir leur obstination et je résoudrai tous vos doutes avec brièveté et vous dirai tous les passages de l'Écriture avec tant de vérité et de clarté que vous serez d'un côté satisfaits et de l'autre embarrassés des erreurs dans lesquels vous étiez".

"Les deux juifs répondirent qu'ils étaient satisfaits de l'arrangement et commencèrent à lui soumettre tous les doutes, les passages de la Sainte Écriture ainsi que leurs fondements pour nier que le Christ était le vrai Messie et pour attendre un autre qui les amènerait tous à Jérusalem, pleins de prospérité et de richesse. Le P. Manoel entendit tous les doutes et les propositions et, pour la grande joie des chrétiens que se trouvaient présents, il expliqua en un peu plus d'une heure et demie —en commençant du début du livre de la Genèse— toute la sainte Écriture de l'Ancien Testament, en résolvant un doute par ci et un autre par là jusqu'à ce qu'il ait résolu tous les passages de l'Écriture qui lui furent proposés. Il le fit avec tant d'érudition, comparant certains passages avec d'autres, les corroborant avec les prophètes, avec des textes de l'original hébreu et des *Talmudes*, tant chaldéen qu'hiérosolymitain —des livres qu'ils ont en grande vénération—, avec des explications de leurs rabbins même, des prophéties laissées dans leurs testaments par les douze patriarches fils de Jacob sur la venue du Messie; testaments que l'on trouve dans le troisième tome de la Bibliothèque des Saints Pères, traduits du grec par Robert, évêque de Lincoln, en l'an du Seigneur mil cent quarante. Enfin, ledit Père dit tellement de choses, avec tellement d'esprit et de vérité et il répondit avec tellement de facilité aux deux juifs sur les doutes qu'ils émirent, que les juifs restèrent confus et interdits, voyant clairement la cécité et les énormes erreurs dans lesquelles ils étaient ensevelis. Les Pères de la Compagnie, les autres ecclésiastiques ainsi que le peuple présent ont beaucoup admiré l'aisance avec laquelle ledit Père confondit les juifs et la grande leçon et vraie explication [qu'il fit] de la sainte Écriture, dans laquelle il était bien versé, ce qui n'était pas chose étrange vu que ledit Père disputait habituellement avec les juifs de Recife et avait déjà ramené à la foi du Christ sept d'entre eux en les baptisant. Il en catéchisait encore d'autres, toujours en étudiant pour confondre leurs erreurs".

"Aussitôt que les deux juifs se dirent convaincus, le P. Manoel leur dit qu'étant proches de l'heure de la mort il ne fallait pas qu'ils perdissent leurs âmes, dont la Rédemption avait coûté au Fils de Dieu incarné pas moins que la dispersion de son précieux sang dans des souffrances terribles et le don volontaire de sa vie dans les bras d'une Croix— et s'il voulut mourir avec les bras ouverts ce fut pour laisser entendre que même si un

homme avait été le pécheur le plus dépravé du monde, s'il se repentait de ses péchés et s'approchait de Lui, Il le recevrait avec l'accolade du père pieux et amour et miséricorde. Alors, s'ils voulaient se faire chrétiens et demander pardon à Dieu, ils pouvaient être sûrs qu'ils atteindraient le salut et seraient pardonnés grâce aux mérites de Jésus Christ Sauveur du Monde. Les juifs répondirent qu'ils voulaient venir à la foi catholique".

"Le P. Manoel do Salvador leur déclara alors tous les mystères de la Sainte Foi Catholique avec grande ferveur, esprit et volonté. À la fin, il leur redemanda une deuxième fois s'ils voulaient venir à la Foi du Christ de leur propre volonté, sans contrainte. Après qu'ils eurent répondu que oui, ledit Père les fit renoncer entièrement à la cécité du judaïsme et à toutes les hérésies dans lesquelles ils se trouvaient embourbés. Par son intermédiaire ils jurèrent foi sur un missel, de la même manière que lors des autodafés. Ceci fait, ils se mirent à pleurer, et ledit Père leur demanda pourquoi ils pleuraient et s'ils s'étaient repentis d'être venus dans le giron du Christ? Un des deux répondit: *Père, ces larmes que nous versons ne sont pas des larmes de repentir, elles ne sont pas causées non plus par la peur de la mort, que nous méritons si bien à cause de nos péchés, mais elles sont causées par la joie et le contentement de nos âmes, car étant jusqu'à présent presque entièrement dans l'enfer, Jésus Christ vrai messie nous a enlevés de là par sa miséricorde, sans que nous le méritions: qu'Il soit loué pour toujours!* Le P. Manoel se tourna alors vers les deux Pères de la Compagnie et leur dit: *Révérends Pères, je ne veux pas avoir tout seul les mérites de cette œuvre, participez vous aussi de cet acte méritoire. Je vous confie ces deux chrétiens pour que vous les confessiez, les exhortiez et les consoliez. Entre-temps je prendrai quelque repos, car je suis malade et faible.* Le Père partit prendre un bouillon de farine, de ceux qu'au Brésil on appelle mingau, tandis que les Pères de la Compagnie faisaient leur office, jusqu'à ce que le moment de l'exécution arrivât. Tous les ecclésiastiques les accompagnèrent jusqu'à ce qu'ils soient morts et après le décès on les enterra en sol consacré dans enclos de l'église de S. Jean. Leurs dépouilles furent accompagnées par la soldatesque, qui fit la cérémonie de façon militaire. Les ecclésiastiques, lors de la mise en terre, prièrent pour eux et firent les rituels ordonnés par la Sainte Eglise. Béni et loué soit notre Seigneur Jésus Christ, qui par sa grande miséricorde sauva ces deux âmes de la bouche de l'enfer alors qu'elles l'attendaient le moins"[148].

[148]Calado, *O Valeroso Lucideno*, 244-246.

Manoel Calado mentionne ici plusieurs choses qui doivent être mises en valeur: d'abord la controverse, tenue en l'église Saint Jean, sise à l'Arraial Novo do Bom Jesus, base des troupes révoltées. Ce simulacre de controverse suit une voie qui est habituelle dans les discours du même genre produits au Portugal à l'époque. Certes, Calado ne cite aucun ouvrage contemporain, sermons ou traités anti-juifs, mais il déclare par exemple, comme dans n'importe quel sermon d'autodafé, n'utiliser pour convaincre les juifs de leurs erreurs, que des citations de l'Ancien Testament, du Talmud et "de leurs propres rabbins"[149]. Les deux pauvres condamnés ne pouvaient que se laisser convaincre, après avoir accepté le marché proposé par Calado. Ces deux juifs, en fait des 'nouveaux-juifs', n'étaient certainement pas préparés à soutenir une controverse en bonne et due forme, comme Calado essaye de faire croire, mais que, peut-être revenus au judaïsme au Brésil même, leur préparation religieuse les laissait probablement prédisposés à retourner au catholicisme dans la situation dramatique dans laquelle ils se trouvaient. Face à la mort, il valait mieux s'assurer au moins le paradis, ou dans ce cas le purgatoire, de ses bourreaux. Il ne s'agit donc pas d'un simple exercice de catéchèse, dirigé uniquement vers les catéchumènes dans le recueillement requis dans des cas semblables; Calado raconte lui-même l'exercice de longue haleine que représente une conversion, comme avec le juif qui renseigna les Portugais sur les plans hollandais. Cette controverse fut conduite non seulement comme moyen de convaincre l'adversaire, mais aussi pour servir d'exemple à un auditoire ecclésiastique et laïc de la vérité de la religion catholique romaine. Selon Calado, cet auditoire avait été, pendant toute la période hollandaise, contaminé par les idées disséminées par les juifs et par les protestants et les leçons spectaculaires comme celle qu'il décrit en détail ne pouvaient être qu'un bon moyen de frapper les esprits.

Jusqu'ici, Calado a un comportement original, apparemment aucun des autres ecclésiastiques ne se proposa de l'épauler pendant la controverse, mais légitime aux yeux de ses collègues et des autorités laïques portugaises— il fallait sauver ces âmes qui autrement seraient vouées à la damnation. Toutefois, lorsqu'il "les fit renoncer complètement à la cécité du judaïsme et de toutes les hérésies dans lesquelles ils se trouvaient embourbés", et que "par son intermédiaire ils ont prêté serment sur un missel, de la même manière que lors des autodafés", il s'arroge des pouvoirs qu'il

[149]Sur ce genre littéraire, voir E. Glaser, "Invitation to Intolerance: A Study of the Portuguese Sermons Preached at Auto-da-fé", *Hebrew Union College Annual*, 27 (1956) 327-385.

n'avait pas. D'abord, il est peu probable que les juges civils auraient condamné ces deux hommes à être pendus pour des crimes religieux outre leurs délits civils, ce qui était en dehors de leur juridiction, mais à laquelle Manoel Calado fait référence dans son récit. Ensuite il se donne des pouvoirs inquisitoriaux en recevant lui-même les abjurations —dans le texte: le renoncement entier de la "cécité du judaïsme"— faites par les deux repentis. Il est d'ailleurs presque ironique dans la façon dont il décrit l'épisode, étant donné qu'il fut plusieurs fois dénoncé à l'évêque de Bahia et aux inquisiteurs pour trahison et actes religieux suspects, se trouvant même emprisonné à Porto Calvo vers la fin de l'année 1636 afin d'être envoyé à Bahia[150]. Ceci est d'autant plus intéressant si l'on sait qu'il fut témoin dans des enquêtes inquisitoriales et qu'il mena même une enquête sur les 'bons procédés' de Mateus da Costa, faite à Ipojuca en mai 1648[151].

À cette même époque de simulacre de controverse et de la pâle copie d'autodafé menés par Manoel Calado, d'autres personnes ayant observé le judaïsme pendant un certain temps furent emprisonnées par les forces luso-brésiliennes. Les quelques cas qui vont suivre révèlent la confusion existante, non seulement dans l'esprit de ces hommes qui, après un 'retour' au judaïsme décidèrent de revenir au catholicisme de leur plein gré, mais aussi dans celui des ecclésiastiques qui dirigèrent ces reconversions. Bien sûr cette confusion, comme nous le verrons, n'était pas générale et était due à la faiblesse du pouvoir catholique dans les terres occupées par les Hollandais. Toutefois, dès le début de la Restauration, l'évêque du Brésil, même de loin, le vicaire général du Pernambouc, ainsi que les 'gouverneurs de la guerre' seront là pour y mettre de l'ordre. Il existe deux cas en détail dans lesquels ils intervinrent et quelques autres de façon moins complète.

Manoel Gomes Chacão, nouveau-chrétien de Trancoso, se fait circoncire à Recife le 25 mars 1642, mais l'année d'après il se décide à revenir au catholicisme. En effet, lors d'une visite au village de Taquara, son ancienne

[150]ANTT, IL, liv. 220, fl. 388–388v. Pour les dénonciations concernant Calado, voir *ibidem*, fl. 398–403, 409, 409v, 412 (publiés dans A. Novinsky, "Uma devassa do Bispo Dom Pedro da Silva 1635–1637", *Anais do Museu Paulista*, XXII (1968) 217–285. Sur la vie et l'œuvre de Manoel Calado, voir Gonsalves de Mello, *Frei Manoel Calado*. Il faudrait, toutefois, qu'une étude plus approfondie sur les rapports entre Calado, les juifs et l'Inquisition soit faite car J.A. Gonsalves de Mello ne connaissait à l'époque de la rédaction de son ouvrage, les sources citées dans cette note.

[151]ANTT, IL, pc. 306, fl. 37–43v (il avait à l'époque 51 ou 52 ans). Il fut témoin dans le procès du Père Manoel de Morais. ANTT, IL, pc. 4847, *apud* Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 47.

résidence face à l'île d'Itamaracá, "mû par les réprimandes et par les questions de ses amis à propos de son abandon de la foi du Christ Notre Seigneur, voyant que sa femme et ses enfants persévéraient dans celle-ci et que son fils aîné, João, avait rejoint sa mère quatre jours après qu'elle l'eut quitté; arguant de sa conscience et reconnaissant l'erreur dans laquelle il était, il se décide encore une fois [sic] à quitter la loi de Moïse pour retourner à la foi du Christ Notre Seigneur[152]." Il garde ses convictions secrètes, arrivant même à prier à Taquara "dans les livres des juifs comme cela se faisait dans les synagogues, par respect des juifs qui l'accompagnaient", étant donné que s'il agissait autrement il risquait des ennuis commerciaux. Après avoir liquidé ses affaires à Recife, à la fin du mois d'août, il rentre à Taquara. "Aussitôt arrivé, il chercha le repos de son âme et la réconciliation avec l'Église —ce qu'il fit quand il put, à cause des crues de l'époque— en allant à Paraíba où se trouvait le vicaire général. Le 15 où 16 septembre suivant il alla parler au vicaire général muni d'une lettre du P. João Batista de Oliveira, curé de São Lourenço de Tejucopapo, dans laquelle celui-ci indiquait au vicaire général qu'il lui avait donné en pénitence [l'achat] de 16 livres de cire et des jeûnes le vendredi jusqu'au Carême suivant, comme en atteste le document présenté à ce tribunal. Cinq ou six mois après avoir été confessé, il présenta une lettre dudit João Batista de Oliveira au même vicaire général, déclarant qu'il avait été confessé et avait satisfait aux pénitences qui lui avaient été imposées et était donc apte à recevoir le sacrement de la communion. Il [demanda au dit Vicaire], pour son réconfort, la permission de communier. À peu près un mois plus tard, le vicaire général répondit au dit João Batista de Oliveira qu'il ne la lui donnait pas et qu'il [Manoel Gomes Chacão] devait recourir au P. Columbino das Neves [sic pour Colombin de Nantes], capucin français qui habitait à Olinda avec deux autres moines, qui pouvait donner cette permission. Mais comme il savait que ledit Fr. Columbino était décédé, il ne fit pas cette démarche. À la même époque, ou peu de temps après, commença le soulèvement des habitants du Pernambouc ce qui rendit difficiles les communications et les contacts avec Bahia, car les Flamands étaient présents sur la côte, empêchant les bateaux de passer. Il se mit alors à recueillir les certificats inclus dans ce procès auprès de quatre religieux qui l'avaient confessé pour les envoyer ensuite à Bahia ou les apporter lui-même pour plaider sa cause"[153].

[152] ANTT, IL, pc. 7533. Confession du 27 mai 1647.
[153] ANTT, IL, pc. 7533. Confession du 27 mai 1647.

Au début de la révolte, le beau-frère de Manoel Gomes, son plus grand ennemi, va à l'Arraial et le dénonce aux 'gouverneurs de la guerre' Martim Soares Moreno, André Vidal de Negreiros et João Fernandes Vieira, à cause des dettes qu'il avait envers Manoel et pour l'empêcher d'hériter, par sa femme, de son beau-père, qui mourut peu de temps auparavant[154]. C'est en février ou mars 1646 que Manoel est emprisonné par André Vidal de Negreiros, sur le chemin de Paraíba à l'Arraial do Bom Jesus[155]. Il écrit une supplique aux gouverneurs pour qu'on le libère sous caution, en attendant l'arbitrage de l'évêque à Bahia, ou qu'on le remette "au juge compétent, le vicaire général". Mais les gouverneurs connaissent la marche à suivre, car au bas de cette lettre on trouve en date du 30 mars 1646 cette frase lapidaire: "le cas de ce suppliant n'a pas ici de juge qui puisse lui fixer une peine". Ils écrivent à l'évêque, qui désigne le vicaire Domingos Vieira de Lima pour l'enquête. Entre-temps, sous caution, ils laissent Manoel rentrer chez lui à Taquara[156]. L'enquête est menée tambour battant le 2 août 1646 auprès de 13 témoins. Vieira de Lima conclut sans pitié que "Manoel Gomes Chacão, chrétien baptisé se fit juif en apostasiant Notre Sainte Foi Catholique. Il n'a fait la preuve, jusqu'à ce jour, d'aucun recours, ni réparation, ni absolution de [la juridiction] compétente pour le juger, étant entendu que la décision prise par ledit Vicaire [Gaspar Ferreira] est nulle, car il n'a pas le pouvoir d'absoudre [les cas d'] hérésie extérieure, qui sont domaine réservé à Messieurs les inquisiteurs, ou à ceux ayant leur pouvoir. Par ailleurs, comme ce cas est public et scandaleux, connu de tous les fidèles [...], son emprisonnement honnête et modéré, sans aucun excès, fut prononcé et il fut remis au *Governador* Martim Soares Moreno pour qu'il l'envoie à Bahia à Monsieur l'évêque, dans l'intérêt de Dieu et le bien de Notre Sainte Foi"[157]. Le 9 octobre, il arrive à Bahia et le 11 il se confesse à l'évêque du Brésil. Il part vers le 10 novembre pour Lisbonne et rentre aux Estaus le 25 janvier 1647. Manoel Gomes abjure *in forma* et entend sa sentence d'emprisonnement avec avis favorable (*a arbítrio favorável*) lors de l'autodafé du 15 décembre 1647. En février 1648 on lui enlève l'habit pénitentiel en lui donnant la permission de communier "lors des quatre fêtes de l'année", soit Noël, Pâques, Pentecôte et Assomption, et à la fin mars de la même année, il reçoit l'autorisation de rentrer chez lui.

[154]ANTT, IL, pc. 7533, certificat du 9 mars 1646, signé par 25 voisins de Manoel Gomes Chacão.
[155]Calado, *O Valeroso Lucideno*, 325.
[156]ANTT, IL, pc., 7533, confession du 27 mai 1647.
[157]ANTT, IL, pc., 7533, enquête du 2 août 1646.

Pedro de Almeida, 'ramené' au judaïsme par Simão de Leão et sa famille de la façon abrupte que l'on sait[158], décide en 1639, après trois ans de pratique juive, de retourner au catholicisme. Il va donc demander conseil au "P. Pedro, de l'ordre des Franciscains de Paraíba, puis au vicaire général [de Paraíba] Gaspar Ferreira, ainsi qu'à d'autres Pères confesseurs. Ledit moine l'écoutant en confession lui dit que, pour ce qui touchait à la foi, il ne pouvait l'absoudre, ce que lui répétèrent les autres confesseurs [lui disant aussi] qu'à un moment ou un autre il devait venir [à Lisbonne] se présenter à la Sainte Inquisition. Il devait entre-temps vivre catholiquement, ce qu'il fit et ledit vicaire général ordonna au curé de sa paroisse de l'admettre aux sacrements"[159]. Il continue en disant qu'il ne pouvait pas aller à Lisbonne, mais qu'il l'aurait fait si le vicaire et les autres confesseurs l'y avaient obligé. Sa reconversion au catholicisme fut bien acceptée par la population locale, car il se marie, probablement avant 1645, avec la vieille-chrétienne Antônia de Betancor, dont il eut quatre enfants avant son emprisonnement[160].

Il vit donc paisiblement en bon catholique jusqu'en janvier 1648. Le prêtre Alexandre do Couto le dénonce alors au vicaire général du Pernambouc Domingos Vieira de Lima, qui contrairement à son prédécesseur prend l'affaire en main, car le 11 janvier il appelle Pedro de Almeida pour enquêter sur son cas. Le 27 janvier il décrète son arrestation "jusqu'à ce qu'il y ait un vaisseau qui l'amène à Messieurs les inquisiteurs ou à Monsieur l'évêque à Bahia, pour qu'ils fassent ce qui convient le plus à Dieu". Le jour même, il est emprisonné par le *meirinho* Matias Ferreira qui le livre aux Luso-brésiliens de l'Arraial Novo do Bom Jesus. Entre-temps, le vicaire recueille les témoignages de plusieurs personnes ayant connu Pedro de Almeida lorsqu'il professait le judaïsme à Paraíba. Il les envoie à Lisbonne, avec une lettre datée du 15 mai 1648, notant qu'il s'agissait d'un cas semblable à celui de Manoel Gomes Chacão. Les inquisiteurs lui demandent en retour, dans une lettre datée de juillet 1648, de ratifier les témoignages, ce qu'il fait en octobre de la même année à Ipojuca. Vers la fin de l'année, Pedro de Almeida est finalement envoyé à Lisbonne où il arrive le 26 janvier 1649. Au cours de l'autodafé du 10 juillet 1650, portant l'habit pénitentiel, il abjure ses erreurs avec avis favorable, et en août de

[158]Voir plus haut, 169.
[159]ANTT, IL, pc. 11562, confession du 4 février 1649.
[160]ANTT, IL, pc. 11562, séance de généalogie du 8 avril 1649.

la même année il demande aux inquisiteurs l'autorisation d'enlever l'habit diffamatoire et de rentrer chez lui[161].

Pedro de Almeida donne dans sa confession les noms de trois autres ex-nouveaux-chrétiens repentis et retournés au catholicisme, sur lesquels je n'ai pas d'autres informations que celles qu'il livre aux inquisiteurs. Il s'agit de Manoel de Cáceres, nouveau-chrétien célibataire né à Málaga mais fils de portugais, qui après un passage par Paraíba fait un séjour de trois mois à Amsterdam où il se fait circoncire, retournant ensuite au Pernambouc. "Quelque temps après, ledit Manoel de Cáceres se repentit de s'être fait juif et se présenta au vicaire général Gaspar Ferreira. Il meurt dans la guerre contre les Hollandais aux côtés d'André Vidal [de Negreiros]." Pedro de Almeida cite aussi le cas de José (ou Moisés) Henriques, nouveau-chrétien né en France de parents portugais, juif circoncis chez lequel il habita un certain temps à Paraíba. José Henriques retourna au catholicisme et mourut avant la fin 1648[162].

Les ecclésiastiques et leurs catéchumènes

Il faut d'abord s'interroger sur le rôle des ecclésiastiques dans cette œuvre juridiquement ratée de récupération de nouveaux-chrétiens convertis au judaïsme pour analyser ensuite les parcours de ces derniers. La hiérarchie ecclésiastique catholique avait été complètement bouleversée dans les territoires occupés par les Hollandais. Beaucoup de bâtiments religieux furent pillés ou détruits au cours de la conquête batave et même après, et les hommes d'Église, pour la plupart, expulsés du territoire conquis. Dans la ville de Recife même, aucun prêtre ne pouvait dire la messe ouvertement —Manoel Calado, qui eut la permission de le faire à huis clos chez lui ne cesse de le répéter—, les ordres religieux en général furent expulsés de la ville et les jésuites, dès 1636, interdits de séjour dans toute la Nouvelle Hollande. Il existe, toutefois, des exceptions. En 1639 deux jésuites, Francisco de Vilhena et Francisco de Avelar se présentent au comte de Nassau avec nombre de cadeaux en remerciement de sa "bonne nature", du fait "qu'il n'a pas de rancœur envers les Portugais et envers la foi romaine" et

[161]ANTT, IL, pc. 11562, acte du 27 janvier 1648, enquête du 3 octobre 1648 et *passim*. La dénonciation du Père Alexandre do Couto et les autres témoignages de janvier 1648 se trouvent dans ANTT, IL, liv. 235, fl. 69-73. La référence à Gomes Chacão se trouve dans Gonsalves de Mello, *Gente da nação*, 436.
[162]ANTT, IL, pc. 11562, confession du 4 février 1649.

pour "le bon accueil qu'il leur fit dans son palais"[163]. Ce fut différent dans le reste des territoires: dans les zones agricoles, les catholiques employés dans des moulins à sucre de Hollandais ou de juifs refusaient de se mettre au travail s'il ne leur était pas permis d'avoir une chapelle. Manoel Calado rapporte que dans ces chapelles les curés faisaient constamment une campagne contre les envahisseurs hérétiques, non seulement du pupitre d'où ils "prêchaient une sorte de guerre sainte contre les calvinistes et les marranes", mais souvent aussi les armes à la main[164].

La peur causée par la présence de la flotte du comte da Torre en 1640 fait que Nassau ordonne l'emprisonnement des bénédictins, franciscains et carmes à Itamaracá, au motif qu'ils échangeaient des lettres avec d'autres couvents et avec l'évêque à Bahia. Mais même avant cette date, des réguliers furent emprisonnés et même emmenés en Hollande, comme le Fr. Tomás Falagre, carme du couvent de Paraíba, qui fut embarqué pour Amsterdam au début de 1639[165]. Par contre, à la même époque, au moins un franciscain habitait son couvent dans cette ville[166].

En décembre 1640, deux franciscains munis d'une lettre de recommandation de Louis XIII arrivent à Recife, mais les sources ne révèlent pas s'ils reçurent la permission de rester. Le 14 janvier 1642, trois capucins français, prisonniers venant de S. Tomé, débarquent à Recife: les Frères Colombin de Nantes, Georges de Combourg et Bonício (Benoît?) de Quimper. Le Fr. Colombin, dans une lettre à leur provincial, donne des détails de cette arrivée. Ils sont très bien reçus par Nassau qui leur laisse une complète liberté de mouvement. La grande joie de tous les chrétiens, tant français que portugais ou indiens, montre bien l'état déplorable dans lequel se trouvait le catholicisme local[167]. Les trois capucins s'installent à Olinda où ils s'emploient, avec l'aide des fidèles et grâce à des aumônes envoyées de France, à la construction d'un petit monastère et de son église, dédiée à Notre Dame du Calvaire. En 1644, trois autres moines obtiennent de la Régente Anne d'Autriche l'autorisation de partir pour le Brésil et s'ajoutent au groupe initial "s'occupant avec ferveur du ministère apostolique, parcourant la région pour administrer les sacrements, confirmant

[163]Gonsalves de Mello, *Frei Manuel Calado*, 63.
[164]Voir Gonsalves de Mello, *Tempo dos Flamengos*, 243–46. Pour un exemple franciscain: F. Pio, *A Ordem Terceira de São Francisco do Recife e suas igrejas*, Recife: Off. Graficas do "Diario da Manhã", 1938, 55–57.
[165]ANTT, IL, liv. 220, fl. 65–65v.
[166]Voir plus haut, 200.
[167]Faria, "Os Barbadinhos franceses", 53–54. La lettre est publié aux 103–104.

les portugais dans la foi catholique, convertissant des étrangers de diverses nationalités qui se trouvaient mêlés aux soldats flamands et donnant toujours le bon exemple, sans jamais montrer de penchant pour l'avidité des biens matériels[168]." À cette époque, ou peu avant, meurt le Fr. Colombin et en 1645, lors du début de l'insurrection, les six ou sept Frères restants rejoignent naturellement les troupes portugaises. Quatre ans plus tard deux capucins furent pris par les Hollandais sur une embarcation appartenant à Vidal de Negreiros; ils rentraient en Europe "pour renseigner le roi du Portugal sur le déroulement de la guerre"[169].

Malgré l'action des capucins français, de Manoel Calado et de quelques autres prêtres moins connus, l'image que l'on a de la présence religieuse catholique dans les territoires hollandais montre une insuffisance chronique, aggravée encore par la politique hollandaise changeante et la confusion régnante. À ceci s'ajoute le manque de hiérarchie: les ordres réguliers avaient l'interdiction de communiquer avec leurs maisons mères, soit à Bahia, soit au Portugal —ce n'était, bien sûr, pas le cas des capucins français— et les séculiers ne pouvaient ni écrire ni recevoir des courriers du siège de l'évêché à Salvador. Depuis le début de l'occupation, tout ecclésiastique catholique résidant dans les terres hollandaises devait se référer uniquement et exclusivement, dans le temporel et le spirituel, au pouvoir de Recife, qui consultait en cas de besoin le conseil ecclésiastique. Ce conseil était certes protestant, mais comme le montrent des textes révélés par Gonsalves de Mello, il réagissait lorsque que l'on "désobéissait aux us et coutumes de la papauté". En cas de besoin on pouvait, en passant par la Hollande, faire appel au pape, comme le fit Manoel Calado pour pouvoir s'absenter plus longtemps que prévu de son couvent du Portugal[170].

L'occupant permit aussi qu'il y ait sur place un vicaire, nommé par l'évêque, mais non autorisé à avoir des contacts avec lui; il s'agit du vicaire général de Paraíba, Gaspar Ferreira, personnage haut en couleurs. Profitant de la concordance des noms il avait, selon Calado, usurpé la charge de vicaire général qui était destinée au P. Simão Ferreira, vicaire d'Olinda. Gaspar Ferreira, qui avait des relations privilégiées avec Nassau, conservant même un certain pouvoir après son départ, est pourtant traité par Calado de "clerc idiot, qui ne savait ni prier d'après son bréviaire ni dire la messe" et vivait d'une manière impossible à décrire pour qui ne voulait pas déshonorer la fonction sacerdotale. Les plaintes de la population con-

[168]Faria, "Os Barbadinhos franceses", 58.
[169]Gonsalves de Mello, *Tempo dos Flamengos,* 246.
[170]Gonsalves de Mello, *Frei Manuel Calado,* 48–56.

tre Gaspar Ferreira auprès du prédicateur de l'église française protestante de Recife, Vincent Joachim Soler, et du pouvoir judiciaire local (révélées par Gonsalves de Mello), confirment les dires de Calado. Gaspar Ferreira fut accusé d'avoir abusé scandaleusement une veuve et d'être en plus son amant; d'avoir envoyé indûment de l'argent à l'évêque à Bahia; d'avoir excommunié le P. Manoel Calado et interdit au P. Antônio Munes (sic) d'exercer le ministère, sans en avoir le pouvoir; d'avoir agressé avec une épée Jacob Navarro et d'avoir mis en situation embarrassante le *predikant* Van der Poelen. Selon Calado, il se tira d'affaire en subornant des officiers catholiques de l'occupant[171].

Au vu de ce que je viens de décrire, il est assez difficile de juger de l'efficacité des ecclésiastiques locaux dans leur mission de reconversion de nouveaux-chrétiens repentis. Le vicaire général Gaspar Ferreira, malgré ce que dit Calado, a, pour ce qui concerne les conversions, tenu les promesses qu'il fit au pouvoir hollandais de ne pas correspondre avec Bahia ou Lisbonne. Selon ce qui ressort des procès dans lesquels il est cité, il semble avoir dit aux ex-nouveaux-chrétiens qu'il leur fallait se présenter aux inquisiteurs pour être complètement absous de leurs péchés. Dans le cas de Manoel Gomes Chacão, le vicaire écrit d'abord à João Batistá do Livramento, curé de Tejucopapo, en lui disant de délivrer Manoel des censures, sans toutefois lui donner les sacrements. C'est peut-être à cause de l'insistance de Manoel Gomes qu'il lui conseille de parler au capucin français d'Olinda, lui affirmant qu'il avait le pouvoir pour l'absoudre. Imaginait-il que Colombin de Nantes, par sa correspondance avec Paris et Rome pouvait quelque chose? Peu de temps après, toutefois, il semble avoir autorisé Pedro de Almeida à recevoir les sacrements —celui-ci ne mentionne pas en détail lesquels—, tout en disant qu'il lui fallait aller se présenter aux inquisiteurs à Lisbonne. Tout cela se passe avant le début de la révolte contre les envahisseurs et le vicaire se trouve donc devant une alternative: essayer de tromper les Hollandais en écrivant à l'évêque ou en envoyant les repentis directement à Bahia ou à Lisbonne, chose très difficile, ou ce qui était plus sûr, ne pas risquer sa situation et laisser les choses plus ou moins en suspens avec une absolution partielle des repentis, sans leur permettre de communier. Entre-temps donc, l'on conseillait aux repentis de 'vivre catholiquement' et on les acceptait dans les confréries et dans la vie religieuse quotidienne, comme il ressort des attestations écrites par plusieurs hommes d'Église sur Manoel Gomes Chacão. Ceux-ci ont la

[171]Gonsalves de Mello, *Frei Manuel Calado*, 57-58 et 102-105.

même attitude que le vicaire général de Paraíba et dépassent même son 'libéralisme' au sujet de l'eucharistie, en affirmant que par son comportement, ses œuvres et ses pénitences, Manoel Gomes Chacão leur semblait apte à recevoir le Saint-Sacrement et ce même bien après le début de la Restauration, certaines de ces lettres datant de janvier 1646[172].

Le cas de Manoel Calado est aussi éclairant. Diplômé de l'Université de Coimbra, homme d'Église d'expérience et connaisseur des méthodes inquisitoriales, il a pourtant, selon la confession de Miguel Francês, absous celui-ci en lui donnant en plus la communion. Après cela, Miguel se sentit apte à vivre normalement en tant que "catholique, se confessant, communiant, écoutant la messe et faisant les autres œuvres de chrétien". Il dit, toutefois, ne pas s'être présenté auparavant aux inquisiteurs, non en alléguant l'ignorance, comme on pouvait l'espérer, mais "la difficulté qu'il y avait pour venir en ce royaume avec la guerre du Hollandais". La reconversion de Miguel se fit aux alentours de 1640, avant donc que Calado ne reçoive la bulle papale de 1641 lui donnant "faculté d'absoudre les cas réservés"[173]. Même si cela avait été le cas, Calado aurait dû savoir que le domaine réservé en question était celui de l'évêque, et non des inquisiteurs. Il est difficile de trancher entre un demi-mensonge de la part de Miguel Francês, qui aurait amplifié l'absolution reçue de Calado, et une attitude du pauliste semblable à celle de ses collègues habitant en territoire batave, démunis face à la situation et réconciliant, par une autorité qu'ils n'avaient pas, les repentis à l'Église.

Par ces attitudes conciliantes, tous ces ecclésiastiques allaient à l'encontre de la juridiction inquisitoriale, ce qui pourrait sembler un indice de collaboration complète entre ces hommes d'Église et l'occupant protestant, à une époque où l'on ne pouvait espérer concrètement une inversion de situation. Cette vision peut, toutefois, être un peu contrebalancée par le fait que ces ecclésiastiques, tout en réconfortant les repentis en leur permettant une certaine participation à la vie religieuse, insistaient sur la nécessité d'aller se présenter aux inquisiteurs à Lisbonne.

Le début de la révolte va changer complètement la donne. Désormais le vicaire général de Paraíba n'est plus la plus haute autorité catholique au Pernambouc. Avec le début de la Restauration arrive le nouveau délégué local de l'évêque, vicaire général du Pernambouc, le licencié Domingos Vieira de Lima. Celui-ci, de concert avec les gouverneurs de la guerre, en-

[172] ANTT, IL, pc. 7533.
[173] ANTT, IL, pc. 7276, confession du 7 mai 1646; Gonsalves de Mello, *Frei Manuel Calado,* 52.

tame une correspondance très efficace avec Bahia et avec Lisbonne, désavouant l'ancien vicaire, emprisonnant Manoel Gomes Chacão puis Pedro de Almeida au nom du Saint-Office et menant des enquêtes à la demande des inquisiteurs, comme celle menée à Ipojuca sur Pedro da Costa Caminha et sa famille[174]. Miguel Francês fut emprisonné dès janvier 1645 par Domingos Ferrás de Sousa, bailli de la capitainerie de Pernambouc, qui l'arrêta après l'avoir soumis à un questionnaire sommaire, vérifiant ainsi la non validité de sa reconversion. Miguel part pour Lisbonne sur le même bateau que l'ex-jésuite Manoel de Morais, lui aussi emprisonné par Domingos Ferrás, pour délit de protestantisme, sur ordre d'Antônio Teles da Silva, gouverneur du Brésil[175]. Il faut rappeler que peu de temps après, dix juifs sont emprisonnés par les forces portugaises lors d'attaques de forteresses hollandaises et envoyés à Bahia avec les soldats bataves capturés à la même occasion. De là, l'évêque Pedro da Silva, sur les déclarations d'un juif polonais, disant certainement que certains des prisonniers étaient baptisés, décide de les envoyer aux Estaus, sûr de lui et sans consulter les inquisiteurs, seuls à pouvoir émettre des ordres d'arrestation[176].

Analysons le cas du vieux-chrétien Manoel, qui après sa reconversion au catholicisme, se mit au service du héros de la restauration João Fernandes Vieira. Celui-ci pourrait être un exemple du souci qu'avaient les gouverneurs de la guerre de surveiller le comportement religieux, sinon de leurs soldats, du moins de leurs serviteurs. Pedro de Almeida, celui qui informe les inquisiteurs du cas de Manoel, dit qu'il venait d'une famille très modeste de Porto et qu'il avait été au service du juif David Athias. Il dit aussi que Manoel, pour recevoir l'absolution complète de l'Église, va à Bahia et de là à Lisbonne pour se présenter au Saint-Office[177]. Aurait-il gagné assez d'argent au service d'Athias pour ce voyage? Je pense que ce fut la conscience de son nouveau chef de faire œuvre catholique, autant que l'évêque de Bahia, qui le mena jusqu'aux inquisiteurs.

Cette participation active des autorités civiles et religieuses du Pernambouc et de Bahia aux enquêtes et emprisonnements a donc agi dès le début de la révolte sur le flou juridico-inquisitorial. Cela ne veut pas dire pour autant que l'on arrive à une situation de normalité. Même si l'évêque Dom Pedro da Silva e Sampaio, ex-inquisiteur de Lisbonne était la pierre

[174]Voir plus haut, 183 sq.
[175]ANTT, IL, pc. 7276, Copie de la lettre de l'*ouvidor* du Pernambouc.
[176]Voir leurs déboires en détail dans Gonsalves de Mello, *Gente de Nação,* 320-324 et Wiznitzer, *Os Judeus,* 93-95. ANTT, IL, pc. 11575, lettre de l'évêque, datée du 23 mai 1646.
[177]Voir plus haut, 167.

d'achoppement de ces événements, l'action locale dépendait, étant donné la situation d'urgence, de personnes qui malgré leur zèle, n'avaient peut-être pas d'expérience inquisitoriale, n'étaient ni des commissaires ni des familiers. Certes, le vicaire général du Pernambouc remplissait à défaut la charge de commissaire inquisitorial, mais c'étaient les jésuites qui normalement prêtaient main forte à l'Inquisition. Toutefois ils étaient encore désorganisés au Pernambouc, sans supérieur qui ait pu occuper de façon informelle le poste de commissaire inquisitorial, comme c'était le cas ailleurs et à d'autres époques[178]. Les inquisiteurs eux mêmes se rendaient compte de cette situation d'exception lorsqu'ils écrivaient à Domingos Vieira de Lima en octobre 1647, vantant ses mérites et son action, et lui recommandant de faire très attention aux "choses touchant à la conservation et à la pureté de notre Sainte foi". Leur lettre montre aussi que le vicaire du Pernambouc ne faisait pas simplement office d'enquêteur, mais qu'il avait d'autres responsabilités —surveiller un banni en route vers l'Afrique, par exemple— et que d'autres délits que le judaïsme préoccupaient les inquisiteurs, probablement un cas de bigamie[179]. Alors qu'au moins depuis le mois de juin 1647 le vicaire Vieira de Lima prêtait main forte à l'action inquisitoriale au Pernambouc, il est étrange de constater le comportement assez hétérodoxe des jésuites vis-à-vis de quelques 'nouveaux-juifs' repentis ainsi que la réponse conciliante des inquisiteurs à leur égard.

En effet, des reconversions survenues après la chute de Recife en 1654 —révélées lors de la visite pastorale de 1660— celles de José da Silva, de Manoel Lopes Seixada, de Pedro Luís, de Jácome Faleiro et de João da Fonseca[180], au moins deux furent menées par des Pères de la Compagnie de Jésus. Les témoins de la visite s'accordent tous pour dire que Pedro Luís et que Manoel Lopes Seixada furent ramenés, ou réconciliés, à l'Église "por via dos Padres da Companhia". Sur Jácome Faleiro et João da Fonseca on sait qu'ils vivaient en chrétiens, allant à l'église, sans savoir pour autant quelle autorité accepta leur retour à l'Église ("com q ordem se redusio a Igra"). Les témoignages imprécis concernant les deux derniers prennent plus de corps lorsque l'on considère ce que les témoins disent de José da Silva: ils ne savent pas "dans quelle loi il vit [à présent]", ou même "s'il est revenu à l'Église". Il est donc sûr que Jácome et João furent réconciliés, sans pouvoir affirmer pour autant par qui, même si je pense qu'il s'agit probablement des mêmes jésuites. L'on ne peux d'ailleurs que conjecturer

[178]Voir 96 sq.
[179]ANTT, IL, liv. 235, fl. 77-77v.
[180]Décrites plus haut, 180 sq.

de leur identité. Ce sont peut-être ceux cités dans le récit de Manoel Calado comme ayant participé à l'autodafé d'Itamaracá, les PP. João de Mendonça et Francisco de Avelar ou encore Francisco de Vilhena, qui se présenta en 1635 à Maurice de Nassau avec son compagnon de Avelar. Contrairement à ce qui se passa dans les cas de Miguel Francês et de Manoel Gomes Chacão, ici les inquisiteurs eurent une réaction inhabituelle, acceptant l'interférence de membres locaux de l'Église, dans ce cas des jésuites.

Après avoir lu avec attention la transcription des l'enquête de 1660, envoyée par le *visitador* le vicaire général du Pernambouc Antônio Velho da Gama, et après avoir pris connaissance du libelle d'accusation formulé par le procureur de l'Inquisition, les inquisiteurs n'ordonnent que l'emprisonnement de José da Silva, les autres ne devant qu'être questionnés sur leurs processus de reconversion et laissés en liberté: "Il est dit dans le résumé que je vous offre, envoyé par le pouvoir ecclésiastique de Recife, capitainerie du Pernambouc, que les personnes nommées ci-dessous étant chrétiennes baptisées, se sont fait circoncire et sont passées à la loi de Moïse, fréquentant les synagogues des juifs lorsque les Hollandais occupaient ladite capitainerie. Et même si ledit résumé notifie que certaines de ces personnes sont revenues à l'Église grâce aux Pères de la Compagnie, il ne les dispense pas [?][de la juridiction inquisitoriale] car lesdits Pères de la Compagnie n'ont pas le droit de les réconcilier et doivent pour cela être réprimandés et ne plus se mêler de telles affaires: José da Silva, nouveau-chrétien célibataire, fils de Mateus da Costa, habitant au Rio de São Francisco [Penedo]; Manoel Lopes Seixada, nouveau-chrétien mulâtre, marié à Recife; Pedro Luís Veneziano [Vénitien?], nouveau-chrétien, habitant Recife; Jácome Faleiro, nouveau-chrétien vénitien, habitant Porto Calvo; João da Fonseca, nouveau-chrétien, *capitão de ordenança* à Alagoa do Sul, capitainerie de Pernambouc. Et parce que les témoins dudit résumé sont de bonne foi et que leurs dires ont été confirmés, si vous jugez que ces délits sont du ressort de ce tribunal, je requiert que vous décrétiez l'arrestation desdites personnes, avec séquestre de leurs biens, et qu'étant emprisonnées dans les prisons secrètes de cette Inquisition, qu'elles soient jugées selon le Règlement".

"Ont été vus au tribunal du Saint-Office de l'Inquisition [...] il est de l'avis unanime que José da Silva, chrétien baptisé, vivait dans la loi de Moïse en s'étant fait circoncire et en fréquentant les synagogues des juifs, et qu'il n'était pas connu qu'il soit revenu à l'Église. Il doit être emprisonné, avec séquestre de ses biens, dans les prisons secrètes de cette Inquisition, et qu'un mandat soit rédigé pour cela. La plupart ont été de l'avis qu'avant

qu'il ne soit embarqué le même Vicaire Général lui demande officiellement s'il a été réconcilié, par qui et dans quelle forme. S'il est constaté qu'il le fut [revenu à l'Église], l'embarquement sera suspendu et le Vicaire Général le dira aux inquisiteurs, [ledit José da Silva, en attendant,] restant en liberté. Pour ce qui est des autres personnes, à savoir: Pedro Luís, Manoel Lopes Seixada, João da Fonseca et Jácome Faleiro, ledit vicaire général les fera venir et leur demandera officiellement où ils furent baptisés, à quel âge et quand ils revinrent à l'Église, de quelle façon et par qui. Tout ce qui sera répondu sera envoyé aux inquisiteurs. Des personnes indiquées comme les ayant réconciliés, l'on s'informera avec quelle autorité et sur quelle base elles ont procédé, et pour que cette enquête se fasse, une commission sera rédigée. [...] Lisbonne, le 24 janvier 1661"[181].

Les inquisiteurs, après avoir jugé des personnes envoyées du Brésil mais dont le repentir ne pouvait être mis en doute, et dont le processus de reconversion au catholicisme semblait acceptable —il s'agit, bien sûr, de Miguel Francês et surtout de Manoel Gomes Chacão—, acceptèrent l'action de quelques religieux anonymes dans leur sphère d'action. Les conditions requises pour l'emprisonnement *de facto* de José da Silva —s'il avait été reconverti par un religieux son embarquement aurait été différé— indiquent clairement que la partie de l'enquête concernant les autres *reduzidos* ne serait que formelle, afin d'avertir les catéchistes qu'ils ne devaient plus "se mêler de telles affaires", comme le demande le procureur de l'Inquisition. José da Silva ne fut apparemment jamais emprisonné et je n'ai pu trouver dans la documentation consultée de suite écrite de l'affaire. Toutefois, selon l'esprit du texte cité, il semblerait que même après enquête ces cas seraient classés sans suite. Comment expliquer ce laxisme de la part des inquisiteurs? Dom Pedro da Silva, le très actif évêque de Bahia meurt en avril 1649, son remplaçant n'arrivant au siège de l'évêché qu'en 1672, bien après la reconquête de Recife[182]. Je n'ai trouvé de traces de l'action de Vieira de Lima que jusqu'en 1650[183], le nom du vicaire suivant, Antônio Velho da Gama, n'apparaissant dans la documentation inquisitoriale qu'à partir de l'enquête de 1660. Faut-il penser que lors de la reconquête de Recife, dans la joie de la victoire et à défaut d'un représentant officiel, ou officieux, du Saint-Office, ces cas seraient passés inaperçus? Peut-être, mais cela aurait pu être corrigé par la suite, puisque quatre ans se sont écoulés entre les faits et les dénonciations, ce qui n'est pas un

[181]ANTT, IL, liv. 235, fl. 354.
[182]Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. II, 683.
[183]Cabral de Mello, *Olinda Restaurada*, 186.

temps très long au regard de l'action inquisitoriale. Les raisons se trouvent-elles à Lisbonne? Je ne le pense pas. Dans les années 1650-1660 l'Inquisition va bon train au royaume du Portugal. Après la mort de D. João IV, les inquisiteurs recouvrent l'administration des biens confisqués et même le P. Antônio Vieira courbe l'échine face au pouvoir des inquisiteurs[184]. Nous ne pouvons que rester déconcertés face à la réaction des inquisiteurs, en attendant l'apparition de nouvelles sources qui éclaireront peut-être plus la question.

Une foi incertaine

Comment expliquer ces aller et retour de certains nouveaux-chrétiens entre les deux religions? De façon prosaïque je peux citer Manoel Calado, qui, expliquant les raisons qui le menèrent à rester dans les territoires occupés par les hérétiques, dit qu'il y était indispensable car sinon "tous les habitants seraient sans personne pour leur dire la messe, les confesser ou leur prêcher la parole de Dieu, ou encore les exhorter à persévérer dans la foi catholique romaine. S'il était parti, beaucoup seraient morts sans confession et les pusillanimes auraient hésité dans la foi et seraient tombés dans plusieurs erreurs et hérésies." Il mentionne ensuite les "calvinistes et les luthériens", mais il fait certainement allusion aussi au judaïsme[185]. Du côté des sources inquisitoriales ce que l'on trouve n'est pas si explicitement formulé, mais est plus prolixe dans les faits, aidant à comprendre le phénomène dans toute sa complexité. Comme nous le savons déjà, la présence de Calado ne suffit pas à empêcher les apostasies.

En 1639, le *licenciado* Feliciano Dourado et le carme Tomás Falagre, tous deux habitants de Paraíba avant la conquête hollandaise, se présentent aux inquisiteurs à Lisbonne. Le licencié rapporte entre autres choses avoir fait la connaissance, à Coimbra, du chapelain de l'Université, un certain Antônio de Carvalho, qu'il rencontre quelques années plus tard à Paraíba "en habits séculiers, sans épée, barbu et très misérable et pauvre comme le sont les autres judaïsants de ce pays". Le voyant en ce piteux état, Dourado le questionne sur sa vie et ses activités, à quoi Antônio répond "qu'après avoir été réconcilié dans un autodafé à Coimbra, il est parti pour la Castille, puis la France, et enfin Amsterdam où il s'est marié et professait publiquement la loi de Moïse, ayant changé son nom pour celui

[184]Azevedo, *História dos Cristãos-Novos Portugueses*, 274 sq.
[185]Calado, *O Valeroso Lucideno*, 31.

d'Isaac." Feliciano Dourado s'étonne de son récit et lui demande alors comment lui, ayant été prêtre et homme d'honneur, a pu abandonner le catholicisme et se faire juif? "Ledit Antônio Carvalho versa alors quelques larmes et ne lui répondit rien[186]." Le licencié précise alors aux inquisiteurs qu'Antônio de Carvalho vivait à Paraíba "avec la liberté des adeptes de la loi de Moïse" en compagnie de sa femme, Rachel, qui avait environ 20 ans. Quelques mois plus tard, le carme Tomás Falagre va aussi dénoncer Antônio en disant avoir vu, plusieurs fois dans son couvent à Paraíba, un certain homme "grand, mince, au visage sombre, un peu voûté, qui semblait avoir 40 ans". Celui-ci lui dit "suivre la loi de Moïse, s'appeler Isaac Nunes et que Dieu l'avait éclairé pour observer ladite loi, qu'il était prêtre, chapelain de l'Université de Coimbra pendant de nombreuses années [...] et, qu'emprisonné par l'Inquisition de ladite ville, il avait été réconcilié. À cette époque il était très bon chrétien, mais que se voyant sans remède il partit vers Amsterdam et s'y maria avec une juive —et il la lui montra— avec laquelle il habitait devant le couvent des carmes où il allait plusieurs fois pour chanter avec les religieux. Il est ténor, n'a pas une bonne voix, mais est très habile"[187]. Avec l'insurrection il s'installe au fort Orange, à Itamaracá, et en 1654 il part avec d'autres juifs vers les Caraïbes. En 1656 il est de retour à Amsterdam[188]. Les larmes qu' Antônio verse face à Feliciano Dourado sont-elles celles du repentir ou de la nostalgie de ses années à Coimbra? Le discours qu'il tient à Dourado et ce qu'il dit de sa condition de 'bon chrétien' avant son emprisonnement par l'Inquisition indique qu'il aurait préféré rester chrétien. Mais alors pourquoi être parti vers Amsterdam? Pourquoi s'être converti? Il aurait pu aller dans n'importe quel autre pays catholique, ou même rester, certes discrètement, catholique en Hollande. Il aurait pu aussi rester au Brésil après 1654, mais les problèmes circonstanciels —il vivait depuis le début de l'insurrection dans des forteresses, entouré d'autres juifs et de soldats qui auraient certainement très mal pris sa défection— ou la peur de passer une nouvelle fois par les cachots inquisitoriaux le firent rentrer à Amsterdam. Vraisemblablement ce fut donc sa condition de nouveau- chrétien et non une conviction religieuse qui le poussa à l'acceptation du judaïsme et au retour en Hollande. La solidarité des gens de 'la Nation', dont les bases étaient établies à Amsterdam, comparée aux lourds préjugés qu'Antônio aurait subis en

[186]ANTT, IL, liv. 220, fl. 4v-5.
[187]ANTT, IL, liv. 220, fl. 68v-69.
[188]Sur d'autres témoignages concernant Antonio/Isaac, voir Gonsalves de Mello, *Gente da Nação,* 383-384 et 442-443.

retournant au catholicisme (il était déjà marqué par le sceau de ses ancêtres juifs et un autodafé, auxquels s'ajoutaient maintenant un passage déclaré par le judaïsme) a donc pesé plus lourd.

L'exemple déjà vu de Manoel Gomes Chacão est semblable. Il avait accepté le judaïsme après avoir reçu l'enseignement des juifs de Recife, bien que sa femme l'ait quitté à cause de cela. Il assiste alors à toutes les cérémonies de la synagogue de Recife, donnant un résumé assez exhaustif des usages des juifs, mais il fallut le pousser un peu à la circoncision, qu'il n'accepta qu'après qu'on l'ait menacé de lui interdire l'accès à la synagogue. C'est après avoir été en contact avec ses vieux amis de Taquara, après avoir revu sa femme et ses enfants et aussi doutant en conscience, dans son 'moi' profond, qu'il se décide à retourner au catholicisme. Il n'a pas eu de révélation. Il dit très sincèrement aux inquisiteurs qu'il était rentré à Recife pour régler ses affaires après avoir pris sa décision. Gomes Chacão n'a donc pu vivre longtemps partagé entre l'appel de la solidarité de 'la Nation' —rappelons que la première chose que les juifs ont mis en avant pour le convaincre d'intégrer le judaïsme était le fait qu'il était nouveau- chrétien— et sa famille et ses amis. Contrairement à Antônio de Carvalho, ce fut, pour Manoel, la nostalgie de sa vie antérieure qui prévalut. Le premier avait une famille juive, tandis que le second avait femme et enfants catholiques.

Pedro de Almeida semble avoir été un cas identique à celui de Manoel Gomes Chacão. Son endoctrinement dans le judaïsme fut fait de façon assez cavalière. Pendant son processus de 'retour' au judaïsme, il eut envie plusieurs fois d'arrêter et de retourner au catholicisme. Les juifs le dissuadèrent en évoquant le bûcher qui l'attendait au Portugal s'il s'y aventurait et ses perspectives d'enrichissement en rentrant dans le réseau commercial des Leão, en acceptant le judaïsme. On évoqua aussi, et avec force, le salut de l'âme, car "seule la loi de Moïse était bonne pour le salut de l'âme et lesdites quatre personnes [que lui disaient cela] croyaient, vivaient et attendaient leur salut" dans cette loi. Ce fut la conjonction de ces deux facteurs qui lui fit accepter avec plus de résolution le judaïsme. Toutefois, en rentrant au Brésil après sa circoncision, à cause des contacts quotidiens avec des "portugais catholiques et avec ses *compadres* qui tous s'étonnèrent du fait qu'il s'était fait juif [...], mais surtout grâce à Dieu et à sa grande miséricorde, il se décide à quitter croyance et foi en la loi de Moïse"[189]. Est-il sincère en invoquant la grâce et la miséricorde divines? Pedro de

[189]ANTT, IL, pc. 11562, confession du 4 février 1649.

Almeida invoque les pouvoirs de Dieu peut-être pour attendrir les inquisiteurs, mais ceux-ci n'attendaient pas de lui —ni de Manoel Gomes Chacão, qui mentionne des problèmes de conscience— les raisons d'ordre familial et sentimentales qu'ils évoquèrent dans leurs confessions pour faire montre de repentir et qui avaient, certainement, autant ou plus d'importance pour leur retour que la conversion religieuse.

Plusieurs cas où les 'nouveaux-juifs' —d'origine juive, ou vieux-chrétiens— sont hésitants ou semblent mal à l'aise dans leur nouvelle foi furent déjà passés en revue. La conversion du vieux-chrétien Francisco de Faria semblait assez suspecte à Feliciano Dourado, peut-être simplement parce qu'il n'était pas de 'la Nation'. Le cas d'Antônio Henriques et les cas révélés lors de la visite pastorale de 1660, de juifs qui se sont convertis ou reconvertis au catholicisme après la défaite finale des Hollandais, peuvent paraître des cas de conversion peu sincères, qu'il s'agisse de conversion au judaïsme pendant l'occupation des Hollandais, ou au catholicisme lors de la défaite de ceux-ci. Ils ont préféré rester en pays catholique que garder la religion qu'ils avaient adoptée pour des raisons inconnues, les sources concernant Manoel Lopes Seixada, Pedro Luís, Jácome Faleiro et João da Fonseca ne révélant rien. Il est néanmoins possible de supposer que des raisons économiques, sentimentales ou familiales pesèrent plus lourd dans leur choix religieux qu'une révélation mystique qu'ils n'eurent pas, sans que leur sincérité puisse pour autant être mise en cause. À une époque et dans des lieux où l'existence sociale dépendait d'un rattachement à un groupe religieux, la religiosité intégrait un ensemble plus vaste d'expériences et de comportements, qui ne pouvait se définir ex nihilo. Elle doit donc être comprise comme un reflet de ces expériences et comportements en plus du phénomène proprement religieux[190].

Il nous faut nous interroger sur le judaïsme pratiqué par ces hommes. Pourquoi s'être convertis au judaïsme et accepter si facilement un retour au catholicisme? João da Fonseca est le seul a avoir posé des conditions à son 'retour' au judaïsme: il voulait rien moins qu'un miracle! Finalement João da Fonseca se convertit au judaïsme, selon un témoin, pour des raisons matérielles. Les autres furent certainement influencés dans leur conversion au catholicisme par le contexte bouleversant de la Restauration, le facteur religieux comptant pour peu dans leur choix; Amaro Lopes Madeira, qui fut témoin de la reconversion de Pedro Luís, lui reproche en-

[190]Castelnau, "Les étrangers protestants", 143–162, donne un exemple de la complexité de facteurs influant dans le choix religieux de protestants habitant en Espagne. Les motivations non religieuses des convertis ne mettant pas en cause leur sincérité.

suite plusieurs fois son manque d'assiduité aux services religieux. On peut aussi penser que la reconquête portugaise n'a été que le déclencheur d'une volonté de conversion qui, jusqu'à ce moment, était restée larvée. Cette idée prend plus de poids quand on se souvient que Jácome Faleiro était né juif et avait vraisemblablement été éduqué en tant que tel, et qu'Antônio Henriques quitta le catholicisme à l'âge de huit ou neuf ans, vivant la plus grande partie de sa vie, presque cinquante ans, dans le judaïsme. Avaient-ils des problèmes avec les autres membres de la communauté? Le peu de preuves de leur participation à la vie communautaire de Tsur Israel est peut-être un indice du manque de fermeté de leur judaïsme et de mauvaises relations avec le reste de la communauté. La reconquête portugaise a pu fonctionner par ailleurs comme un déclencheur, mais d'une autre façon. Face à la perspective de se retrouver définitivement dans le groupe des juifs en rentrant en Europe, ils préférèrent rester pour tenter leur chance sous le pouvoir portugais. On peut aussi penser qu'il y eut un mouvement en chaîne, une première reconversion incitant ceux qui étaient encore indécis à suivre l'exemple: Antônio Henriques savait que Pedro Luís s'était converti au catholicisme. Les reconversions au catholicisme peuvent donc sembler une solution aux déchirements entre une vie antérieure catholique et une vie nouvelle parmi ses semblables —les hommes de 'la Nation'—, mais éloignée de ses repères d'enfance ou d'amitié. Il est donc évident, pour ceux qui n'étaient pas juifs de naissance, qu'ils ne réussirent pas à s'adapter au judaïsme normatif, ce qui m'amène à affirmer qu'un bon nombre de ces 'nouveaux-nouveaux-chrétiens' ne pratiquait pas le judaïsme secrètement avant leur contact avec les juifs et leur intégration à la communauté.

La conversion de Miguel Francês au catholicisme semble avoir été plus sereine et ferme. Il avait trèze ans lors de sa circoncision, un âge déjà assez avancé mais pas suffisamment pour contester les projets paternels. Bien des années après, au Brésil, il assiste au baptême de deux juifs et se met finalement en contact avec un prêtre, le P. Manoel Calado, lui disant vouloir se convertir à la foi du Christ. Contrairement à Manoel Gomes Chacão ou à Pedro de Almeida, il ne ressent pas le besoin de se justifier outre mesure face aux inquisiteurs. Il ne semble pas avoir subi de pressions, du côté juif ou du côté catholique, pour accepter une foi ou l'autre.

Il ne faut pourtant pas s'étonner de la malléabilité de ces personnages, ou d'autres encore, comme ces deux juifs qui se convertirent à la Várzea, retournant ensuite au judaïsme. En se convertissant au judaïsme ou au catholicisme ils savaient pertinemment qu'ils franchissaient une étape importante de leur vie qui, du moins théologiquement, était sans retour.

C'est une décision difficile que de se convertir, d'accepter non seulement un nouveau système religieux mais tous les changements concrets liés au quotidien que la conversion implique. Dans les cas étudiés, la non adaptation, ou la perspective d'un changement plus radical, comme l'immigration, ont fait que ces personnes ont privilégié les sentiments d'appartenance au groupe plus restreint de la communauté locale et les détails matériels par rapport aux identités raciales et aux convictions religieuses. Ce type de réaction montre que le religieux n'est pas seulement de l'ordre du spirituel, mais que des facteurs sentimentaux, sociaux et économiques y jouent aussi un grand rôle. Il est peut-être aussi un signe de liberté d'esprit, où le phénomène religieux n'est pas une donnée essentielle de la vie. Cette liberté d'esprit était néanmoins toujours attachée à une appartenance religieuse qui, celle-ci, n'était pas simplement de façade.

Il faut ici s'interroger sur l'œuvre missionnaire des juifs. La conversion des juifs portugais en 1497 fut une conversion forcée, de l'eau bénite sur des têtes qui n'étaient pas du tout préparées à la recevoir. Je ne peux pas dire la même chose des nouveaux-chrétiens 'retournant' au judaïsme, mais je peux y mettre des nuances. Les nouveaux-chrétiens qui partaient pour Amsterdam le faisaient, dans la plupart des cas, pour des raisons précises: adopter ouvertement le judaïsme, ou au moins fuir la persécution inquisitoriale péninsulaire. Ils étaient, même dans ce dernier cas, prédisposés à accepter le judaïsme, pour autant qu'ils se laissaient un peu influencer par l'œuvre missionnaire des membres les plus anciens de la communauté juive amstellodamoise. J'ai déjà attiré l'attention sur la situation inédite que représenta la conquête hollandaise du Pernambouc: les conquérants étaient majoritairement protestants et venaient accompagnés d'un grand nombre de juifs. La population locale était, si l'on fait abstraction des rites indiens, africains et aussi judaïsants, complètement catholique. Une certaine fraction de cette population catholique était formée de nouveaux-chrétiens, pratiquant, malgré les préjugés existants contre eux, la religion de la majorité catholique.

À l'arrivée des juifs ils n'étaient —contrairement aux nouveaux-chrétiens qui émigraient vers la Hollande, l'Italie ou l'Empire Ottoman— pas du tout prédisposés à 'retourner' au judaïsme. Malgré le sentiment d'appartenance au même groupe que les nouveaux-chrétiens purent avoir à l'égard des juifs pratiquants, ceux-ci durent mettre en pratique des méthodes de persuasion plus radicales que celles utilisées en Europe pour ramener leurs frères de 'la Nation' à la vérité de la loi de Moïse. Il y eut certes des controverses religieuses, des explications de passages bibliques contestés, mais ils utilisèrent aussi des moyens peu conventionnels de mission,

comme l'opinion de la population vielle-chrétienne qui était, elle, tout à fait disposée à croire, malgré un étonnement de façade, que tous les nouveaux-chrétiens étaient des judaïsants. Cette finesse psychologique s'est révélée moins subtile lorsque les juifs intégrèrent à la communauté des nouveaux-chrétiens qui auraient du avoir une préparation plus longue que celle qu'ils reçurent certainement, donnant ainsi les résultats que l'on sait. Il faut aussi prendre en compte que, si au Pernambouc le 'retour' au judaïsme était beaucoup plus aisé qu'au Portugal, où un long déplacement était nécessaire, la reconversion au catholicisme l'était aussi. Ce retour au catholicisme était difficile et incommode en Hollande. Au Brésil, grâce à l'abstraction faite par le clergé local de la juridiction inquisitoriale, cette reconversion était plus facile et pouvait se faire sans encombre.

Les difficultés que les marranes portugais d'aujourd'hui, principalement les plus âgés, ont à accepter le judaïsme officiel sont, malgré le peu d'études sur le sujet, bien connues[191]. La même chose arriva à de nombreux nouveaux-chrétiens partis vers Amsterdam. Plusieurs de ces 'nouveaux-juifs' eurent des difficultés à s'habituer et à accepter un rituel qui leur paraissait issu d'une religion différente de la leur. I.-S. Révah mentionne des cas de 'nouveaux-juifs' retournant en terre chrétienne pour se faire réconcilier par l'Église, et Y. Kaplan cite le cas exemplaire des judaïsants péninsulaires établis au sud de la France "loin des yeux indiscrets de l'Inquisition mais encore disposés à vivre sous le masque catholique", ou de ces autres qui, après avoir reçu une éducation juive, "vont chercher fortune dans les terres d'idolâtrie"[192]. Au Pernambouc hollandais il y eut des personnes qui, malgré la possibilité de se déclarer ouvertement juives, choisirent de garder une certaine distance vis-à-vis de la communauté officielle. Pedro da Costa Caminha, sa mère, sa grand-mère, ses tantes et ses cousines, les dénommées 'as Valenças', qui fréquentaient tous des juifs d'Ipojuca, célébrant même le Shabbat avec eux, n'ont jamais été vus dans la synagogue officielle, ni ne se déclarèrent ouvertement juifs. Pas plus Ambrósio Vieira, son gendre Manoel Rodrigues da Costa, son neveu et fu-

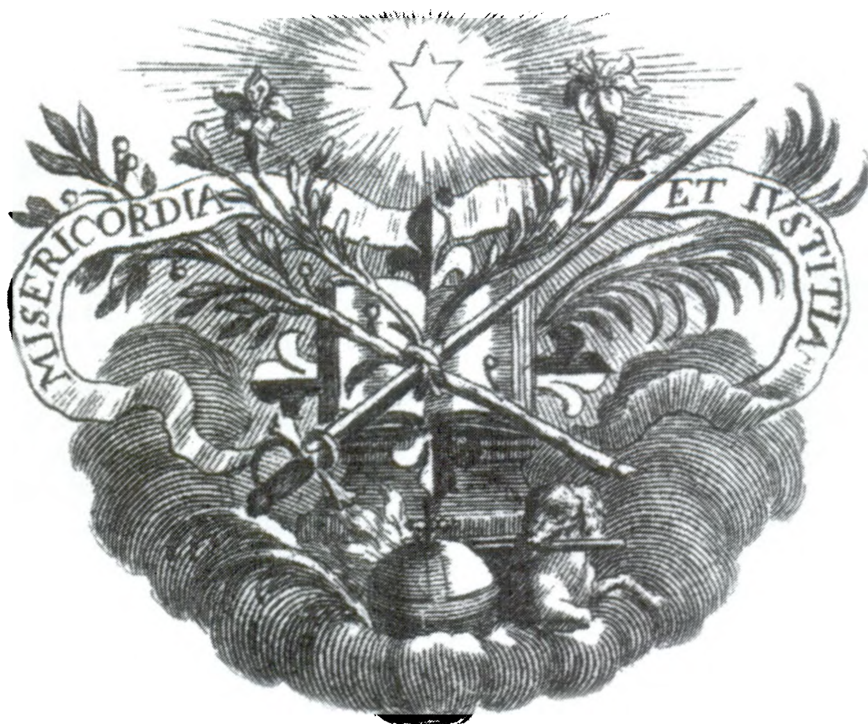
[191]Subsistent dans les régions de Beira et de Trás-os-Montes (Portugal) quelques communautés de marranes ayant vécu jusqu'au début du vingtième siècle sans aucun contact apparent avec le judaïsme normatif. Voir S. Schwarz, "Os cristãos-novos em Portugal no século XX", *Arqueologia e História*, vol. IV (1925). Sur leurs difficultés d'adaptation au judaïsme rabbinique, voir Y.H. Yerushalmi, "Les derniers marranes. Le temps, la peur, la mémoire", dans: F. Brenner, *Marranes*, Paris: 1992, 17–44.
[192]Révah, "Autobiographie d'un marrane", 81–82. Moisés Rafael de Aguilar et Abraham Israel Pereyra, *apud* Kaplan, *From Christianity to Judaism*, 337-338. Ou encore Id., "The Travels of Portuguese Jews", 197–224.

tur gendre João Nunes do Paço, habitants de Paraíba. Une des filles d'Ambrósio s'est même mariée à un des juifs les plus riches de Recife, le fameux Baltazar da Fonseca, constructeur du premier pont entre Recife et l'île d'Antônio Vaz, mais Ambrósio et ses autres deux gendres "ne s'étaient pas encore fait circoncire craignant que l'Espagne ne récupère cette terre"[193]. Le comportement de ces deux groupes montre clairement leur attachement à la terre où ils vivaient, mais aussi une fidélité à leurs habitudes crypto-juives. Ce sont ces deux facteurs, difficiles à hiérarchiser entre eux, qui les poussèrent à refuser la circoncision qui leur fut certainement proposée, et avec la circoncision le statut de *yahid*, c'est-à-dire de membre officiel de Tsur Israel. Dans les deux cas il est impossible de remettre en cause leurs habitudes crypto-juives et leurs contacts avec les juifs déclarés décrits plus haut, étant donné que ces descriptions, loin du formalisme inquisitorial, sont riches en détails et en informations uniques, mais aussi parce qu'Ambrósio Vieira et ses gendres, ainsi que les Valença-Caminha, sont les aïeux de la plupart des nouveaux-chrétiens judaïsants découverts et persécutés par l'Inquisition plus de soixante ans après l'expulsion des Hollandais, entre 1729 et 1734.

Dans cette partie, nous avons étudié l'impact de l'établissement d'une communauté juive officielle sur les nouveaux-chrétiens de la région pendant l'époque hollandaise, avec les types de contacts qu'ils eurent et les réactions respectives à la présence de l'autre. Nous avons aussi vu quel fut le comportement des membres de l'Église catholique face aux cas de 'nouveaux-juifs' désireux de réintégrer le giron de l'Église de Rome. Toutefois, ce que je veux surtout montrer c'est le lien entre les groupes de nouveaux-chrétiens du Nordeste pré-hollandais et ceux du Nordeste post-hollandais. Certains de ces nouveaux-chrétiens sont passés par un double processus de conversion, pendant que d'autres préférèrent, malgré la possibilité de se faire ouvertement juifs, demeurer dans leurs habitudes crypto-juives déjà enracinées. Cela veut dire qu'en même temps que certains étaient très instables dans leur choix religieux, flottant, pour des raisons variées entre le catholicisme et le judaïsme, d'autres ne l'étaient pas. Toutefois, ces derniers n'ont pas choisi d'être simplement juifs ou catholiques, mais décidèrent de se maintenir dans leur propre système crypto-juif, impliquant que ce système, conventionnellement appelé 'marranisme', était

[193] ANTT, IL, liv. 217, fl. 519-520. Aussi dans Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 383, 466 et 482.

perçu par ceux qui le pratiquaient, non pas comme une condition illégale ou forcée, selon le point de vue catholique ou juif, mais comme une pratique à part, avec ses propres fondements et justifications.



Emblème de l'Inquisition
(C. Dellon, *Relation de l'Inquisition de Goa*, Paris, 1688)

4

Les nouveaux-chrétiens de la Paraíba: parcours 1654–1750

Depuis longtemps les historiens connaissent l'existence du groupe de judaïsants emprisonné dans les années 1720–1740 à Paraíba. Au dix-huitième siècle déjà, le généalogiste pernamboucain Antônio José Vitorino Borges da Fonseca (1718–1786) mentionne avec fierté le rôle joué par son père, Antônio Borges da Fonseca, colonel et familier du Saint-Office, dans l'arrestation de quelques uns d'entre eux[1]. Mais c'est la publication par Varnhagen, en 1845, dans la revue de l'*Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, de noms de natifs ou d'habitants du Brésil dans des listes d'autodafés, qui permit que l'on s'intéresse à eux[2]. Le numéro de la revue contenant ce répertoire fut publié deux autres fois, preuve peut-être d'un intérêt pour l'histoire de l'Inquisition, ou plutôt de ses martyrs, victimes de l'obscurantisme inquisitorial. Le plus connu est le dramaturge natif de Rio de Janeiro Antônio José da Silva, *o Judeu*. Toutefois, ces éditions ne suscitèrent aucune étude d'ensemble, et les noms des judaïsants de la Paraíba ne ressortent que dans deux travaux: un article de 1894 du père de l'historiographie du Pernambouc, Francisco A. Pereira da Costa, et dans l'ouvrage classique de Maximiliano Machado sur l'histoire de la Paraíba[3]. À la suite de ce dernier, plusieurs autres ouvrages traitant de l'histoire de cette capitainerie feront référence aux nouveaux-chrétiens dévoilés par Varnhagen puis mentionnés par Machado. L'épisode avait une touche d'exotisme —que faisaient des juifs perdus dans des plantations de canne à sucre de cette capitainerie d'importance secondaire?— et meublait un début du dix-huitième siècle pauvre en événements. Seul J. Lúcio de Azeve-

[1]Borges da Fonseca, "Nobiliarchia Pernambucana", 47 (1925) 145; 48 (1926) 441.
[2]Varnhagen, "Excerptos de várias listas", 25 (1845) 54–87.
[3]Pereira da Costa, "A Inquisição, sua influencia em Pernambuco", 143–159; Machado, *História da Província da Paraíba*, vol. 2, 426–431.

do daigna consulter deux ou trois procès de Paraibanos, mais seulement en tant qu'intervenants dans les malheurs de la famille d'Antônio José da Silva[4]. Ce n'est que depuis peu que l'on s'intéresse de plus près à leur cas, d'une part à cause de la résurgence des études sur l'action inquisitoriale au Brésil, d'autre part du fait de certaines personnes, ou même de groupes, se revendiquant comme leurs descendants.

Dans un chapitre de son livre sur l'histoire du Rio Grande do Norte, Olavo de Medeiros travaille les données glanées par Machado dans les listes de Varnhagen et d'autres, prises dans le *Rol dos Culpados*[5], et en fait une généalogie partielle qui permet de mieux comprendre ce qui s'est passé à Paraíba. De plus, il donne des éléments très intéressants sur des descendants de nouveaux-chrétiens à la fin du dix-huitième siècle, dans les capitaineries de Paraíba et du Rio Grande do Norte. Notre article, paru en décembre 1997, après un premier contact avec des sources à l'époque inédites —quelques procès de Paraibanos— se proposait de rendre raison du nombre élevé de procès en si peu d'années, de faire une esquisse de la trajectoire du groupe, et d'en comprendre les pratiques religieuses. Luiz Mott, dans un article récent sur l'action inquisitoriale dans la capitainerie de la Paraíba, traite évidemment de l'épisode néo-chrétien, choisissant un cas particulier pour illustrer le groupe, celui de Dionísio da Silva, né à Paraíba, mais habitant au Piauí[6]. Finalement, il faut mentionner le *Mestrado* de Fernanda Mayer Lustosa (USP) sur la présence juive dans la Paraíba des seizième-dix-huitième siècles, soutenu en février 2001.

Les nombreuses personnes qui depuis quelques années redécouvrent des origines néo-chrétiennes, revendiquant une judéité perdue depuis plusieurs générations, au Brésil, au Mexique et aux États-Unis, ont incité historiens et anthropologues à s'interroger sur la véracité et les motivations profondes de ces revendications. Il faut mentionner, pour ce qui touche à la Paraíba, l'enquête anthropologique de Sonia B. Ramagem sur un groupe de personnes de Natal (Rio Grande do Norte), qui se disent descendants des juifs du Pernambouc, et aussi le travail de Jacques Cukier-

[4]Azevedo, *Novas Epanáforas*, 195–216.
[5]Novinsky, *Inquisição: Rol dos Culpados.*
[6]O. de Medeiros Filho, *Aconteceu na Capitania do Rio Grande*, Natal: Departamento Estadual de Imprensa, 1997, 163–78; Feitler, "Les nouveaux-chrétiens", 89–106 et Mott, "A Inquisição na Paraíba", 87.

korn sur d'autres groupes de la même région, même s'il ne fait pas référence au lieu d'où seraient originaires ces familles[7].

Si l'on quitte le domaine des études scientifiques, une richesse inattendue apparaît dans les nombreux travaux consacrés au mythe de Branca Dias. Le personnage historique, né au Portugal et mort au Pernambouc peu avant 1595, fut dénoncé par plusieurs personnes lors de la première visite inquisitoriale au Brésil. Figure importante, dont certains descendants furent emprisonnés par l'Inquisition et d'autres fondèrent les plus grandes familles de la région Pernambouc/Paraíba, elle fut le sujet, en 1879, d'une 'tragédie historique': *Branca Dias de Apipucos*[8], probablement à l'origine du mythe. L'œuvre, due à la plume d'une dame pernamboucaine, est perdue, mais une critique publiée dans le *Diário de Pernambuco* dit que l'histoire se passe à l'époque de la *guerra dos mascates* (1710–1715) et des persécutions de l'Inquisition. Comme le suggère Rodolpho Garcia, le mythe se déplace vers la Paraíba avant la fin du siècle, quand un article sur Branca sort dans la *Gazeta do Sertão*, journal de Campina Grande, ville de l'intérieur de l'État. En 1905 paraît le *Livro de Branca Dias*, de José Joaquim de Abreu, étayant la biographie imaginaire de la riche et belle juive née à Paraíba en 1734, qui aurait été arrêtée par le Saint-Office puis brûlée à Lisbonne en 1761[9]. En 1922 est publié un autre roman, nommé *O Algoz de Branca Dias*, de Carlos D. Fernandes. Cette même année, le P. Nicodemus Neves dément à la légende tout fondement historique[10], mais désormais, l'épisode était ancré, au moins dans la classe lettrée, car Branca Dias fut le personnage central d'autres œuvres, comme la fameuse pièce de théâtre *O Santo Inquérito*, de Dias Gomes (1966), à l'origine d'un feuilleton radio, puis d'un téléfilm, ou le livre pseudo-historique de José Joffily, qui affirme la véracité de son histoire. Le mythe de Branca Dias fut

[7]Ramagem, *A Fênix de Abraão*; J. Cukierkorn, *Retornando – coming back: A Description and Historical Perspective of the Crypto-Jewish Community of Rio Grande do Norte, Brazil*, thèse pour 'ordination' du Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Cincinnati, 1994 [multigraphié].

[8]Selon les auteurs qui la citent, il s'agit d'un *drama histórico*. La connaissance de la vraie Branca Dias se perpétuait parmi la population encore au dix-huitième siècle. Voir ANTT, IL, liv. 266, fl. 267v, liv. 300, fl. 262v; CGSO, liv. 36, fl. 30 et Cabral de Mello, *O nome e o sangue*, 96–97. Sur Branca Dias, voir Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 117– 134.

[9]Garcia, introduction à *Primeira visitação*, XXV–XXVI et L. Dantas Silva, introduction à *id.: denunciações e confissões de Pernambuco*, Recife: Fundarpe, 1984, s.p. Voir aussi Mott, "A Inquisição na Paraíba", 88.

[10]Garcia, introduction à *Primeira visitação*, XXVI.

repris ou réfuté dans plusieurs ouvrages plus ou moins scientifiques[11]. Ceci s'explique par l'importance symbolique prise par le personnage, que s'appropria la franc-maçonnerie, qui donna son nom à la loge locale, fondée en 1918; une rue de João Pessoa porte aussi son nom. Une pièce de théâtre de 1930, vraisemblablement inédite, illustre parfaitement les raisons du choix des maçons: Branca Dias y joue un rôle idéologique très fort, symbolisant "les opprimés de la pensée". L'histoire, qui se déroule à l'époque des Hollandais, dont un officier joue le rôle de "propagateur du néo-christianisme" et de maître de Branca, prend ensuite des tournures spirites, ce qui montre des liens avec l'œuvre de José Joaquim de Abreu, lui-même kardéciste[12].

Il paraît donc superflu d'essayer de justifier l'importance et l'intérêt d'une étude approfondie des nouveaux-chrétiens et surtout des judaïsants de la Paraíba. Toutefois, cette étude n'a pas comme but de donner des bases historiques aux revendications des groupes de nouveaux-chrétiens actuels, ou de trouver les origines cachées du mythe de Branca Dias. Ces deux phénomènes ont leur propre intérêt et importance, et pour ce qui est du premier, la réponse à l'énigme des origines juives —et non d'un judaïsme conscient— de ces personnes semble pouvoir se trouver, à l'instar de ce que David Gitlitz vérifie pour certains groupes des États-Unis, dans l'action d'autres facteurs, ou dans la recherche de repères et d'identité d'une population qui n'en a plus[13]. Victimes de la mondialisation? Il n'en reste pas moins que des pistes pourront être données et que des recherches poussées dans les pauvres archives notariales du Nordeste, comme en fit Olavo de Medeiros, pourront prouver un jour que les deux groupes sont liés, ce qui n'expliquera toutefois pas la nécessité de 'retour' de ce nouveau type de 'nouveau-juif'.

L'étude de ce groupe de nouveaux-chrétiens est autrement importante: fortement établies sur place, plongeant leurs racines dans la région à l'époque pré-hollandaise, les personnes emprisonnées à Paraíba dans les années

[11]J. Joffily, *Nos Tempos de Branca Dias*, Londrina (PR): Pé Vermelho, 1993. Il est intéressant de remarquer que la légende fait habiter la riche et belle juive dans l'*Engenho Velho*, lieu de résidence bien réel d'une bonne partie des judaïsants poursuivis par le Saint-Office au dix-huitième siècle. *Ibidem*, 13. Almeida, *História da Paraíba*, vol. 2, 135-140.

[12]Honório Rivereto, *Branca Dias* (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, coleção teatro censura, Mss.). La pièce fut approuvée le 20 nov. 1930, mais il n'y a pas de notice de représentation. Je remercie le prof. Andrea Ciacchi de m'avoir renseigné sur la date de fondation de la loge Branca Dias.

[13]D. Gitlitz, "Nexos entre los cripto-judíos coloniales y contemporáneos", *Revista de Humanidades*, 5 (1998) 187-207.

1729–1737 forment un groupe socialement homogène, et l'analyse de leur cas servira comme exemple des tensions qui pouvaient exister au sein de la population luso-brésilienne. Dans un contexte plus large que la seule capitainerie de la Paraíba ou le Nordeste, l'étude sur le long terme du destin de ce groupe, commencé dans la troisième partie, tentera de percevoir leur système de croyances et les changements dans leur vision d'eux mêmes et du reste de la population.

I. Origines et trajectoire

Nous avons déjà vu que depuis la conquête de la Paraíba, et plus, depuis l'arrivée des Portugais sur des terres américaines, les nouveaux-chrétiens ont participé à l'entreprise de conquête et de mise à profit des richesses locales. Le plus connu des nouveaux-chrétiens de la Paraíba reste Ambrósio Fernandes Brandão, auteur des *Diálogos das grandezas do Brasil*, mais surtout conquérant de la Paraíba et propriétaire de moulins à sucre, mort peu avant la conquête hollandaise. D'autres personnages de moins de renom passèrent aussi par la région, mais il semblerait qu'il n'y ait pas de continuité généalogique entre ces premiers colons et ceux qui m'intéressent plus en détail, c'est-à-dire les descendants d'Ambrósio Vieira et de Joana do Rego d'une part, et des Nunes Thomas d'autre part, arrivés dans les capitaineries du nord de l'*Estado* du Brésil probablement lors du deuxième quart du dix-septième siècle. Leur parcours et leur destin et ceux de leurs descendants, jusqu'au milieu du dix-huitième siècle, seront maintenant passés en revue. La description généalogique qui ouvre cette partie n'est en fait que sommaire[14]. Malgré son aridité, elle est indispensable pour comprendre quelles étaient les origines du groupe et pour que la prochaine partie, plus analytique, se passe d'explications de ce genre.

Ambrósio Vieira et ses gendres

Ambrósio Vieira, un des aïeux des nouveaux-chrétiens de la Paraíba, s'y trouvait déjà en 1637, durant l'occupation hollandaise, quand il fréquentait les rassemblements de juifs locaux, accompagnant même les offices mais sans faire pour autant officiellement partie de la communauté, puisqu'il ne s'était pas fait circoncire. Il avait à l'époque environ cinquante ans —ce qui

[14] Les détails se trouvent dans les arbres généalogiques en annexe.

le fait naître vers 1587—, était petit et avait les épaules courbées. Marié à Joana do Rego I, il eut trois filles et un fils: Maria da Fonseca I, Clara Henriques I, Isabel Henriques et Luís Nunes da Fonseca I, tous nés au Portugal, le dernier, selon une de ses filles, à Lisbonne. Je n'ai aucune autre indication sur leur lieu de naissance, mais en tout cas, ils n'arrivèrent au Brésil que vers les années 1620. Je n'ai pas non plus d'indications précises sur les raisons de leur émigration, mais en 1673 l'on disait qu'Ambrósio était arrivé à Paraíba banni par l'Inquisition et portant l'habit pénitentiel. Malgré des recherches dans les archives, je n'ai pu trouver trace de cette condamnation. Il est possible que ceci ait été inventé par les dénonciateurs de 1673, car ni le dénonciateur de 1637, ni plusieurs témoins intervenus dans les procès des descendants du couple ne le mentionnent. Ce soupçon se renforce si l'on tient compte de ce que la mémoire populaire retenait impitoyablement les cas de ce genre: le souvenir de Branca Dias était encore vivant au dix-huitième siècle. D'autres cas moins connus l'étaient également: lorsqu'en 1728 le familier Antônio dos Santos Duarte, habitant Paraíba, voulut épouser Dona Maria Nogueira da Costa, sa demande fut refusée, car selon une enquête menée à Recife, elle descendait par sa mère d'un juif "du temps des Hollandais" surnommé "o Baeta". Ce personnage est bien réel, mais il habitait le Pernambouc non à l'époque des Hollandais, mais une vingtaine d'années auparavant[15]! Le silence des sources du dix-huitième siècle sur les rumeurs de ce type contre Ambrósio et sa famille est un peu suspect, d'autant que plusieurs enquêtes menées sur place pendant l'instruction des procès de ses descendants auraient été le moment idéal pour réactiver l'infamie de la famille.

En 1637, sa fille Isabel Henriques était mariée à Manoel Henriques da Costa, né vers 1597, "gros et bien dispos", qui accompagnait son beau-père à la pseudo-synagogue de la Paraíba, et Maria da Fonseca I à Baltazar da Fonseca. Maria fut l'unique membre de la famille ouvertement juif, suivant en cela son mari. Baltazar da Fonseca, Portugais né vers 1600, habitant au Pernambouc à l'époque de l'invasion hollandaise, assistait aux premiers rassemblements de juifs à Recife avant la fondation de la synagogue et devint, selon certains témoignages, le plus riche marchand de la ville. Il est possible qu'il y ait eu des liens de parenté entre Baltazar et sa femme, mais Manoel Gomes Chacão —qui rapporte cette donnée— est trop vague

[15]ANTT, HSO, Antonio, liasse 58, n° 1206. ANTT, IL, liv. 202, fl, 653. Comme son surnom l'indique, il était tailleur, et fut accusé en 1612 par un franciscain de blasphémer Jésus et les Saints.

pour que l'on puisse en être certain[16]. Ambrósio se faisait aussi accompagner à la pseudo-synagogue par son neveu et futur gendre João Nunes do Paço, plus tard époux de Clara, né vers 1605 au Portugal, "de belle allure et au teint blanc".

Ambrósio était planteur de canne dans les terres du moulin à sucre Três Reis, propriété de Francisco Camelo de Valcacer, avec vingt *tarefas* de canne. Son gendre Manoel Henriques da Costa était aussi agriculteur, sur les terres d'un autre *engenho*, le Santo André, propriété de Jorge Homem Pinto, exploitant trente *tarefas*[17], mais son neveu, João Nunes do Paço, est dit marchand par ses petits-enfants[18]. Je n'ai trouvé plus grand chose sur Ambrósio et sa famille à cette époque, sinon qu'ils avaient reçu une éducation, puisque les hommes savaient lire et accompagnaient la liturgie dans la pseudo-synagogue. Le nombre moyen de *tarefas* appartenant à Ambrósio et à Manoel Henriques da Costa dans le rapport de 1639 —dans les *engenhos* de la Paraíba, selon le même rapport, elles allaient de 8 à 80 par planteur, la moyenne étant 12 à 40 *tarefas*— et le beau mariage de Maria avec Baltazar da Fonseca, même si l'on ne sait pas si l'union avait été bénie par la famille de la mariée, sont des indices d'une situation confortable dans la société locale.

En 1646, un an après le début de la révolte contre les Hollandais, à l'instar du reste de la population de la Paraíba et du Rio Grande do Norte, la famille, dont des enfants d'Isabel Henriques et de Manoel Henriques da Costa, se retire au sud du Pernambouc, après l'ordre d'évacuation des terres au Nord d'Olinda par les autorités portugaises. La famille passe probablement les années de guerre à Serinhaém, chez les Nunes Thomas, dont les chefs étaient Diogo et João. Je n'ai pas de preuves concrètes d'un lien de parenté entre eux, mais la coïncidence des noms et du lieu de résidence indiquent qu'ils devaient être de la même famille. Diogo Nunes Thomas I était marié à Guiomar Nunes da Fonseca, dont le double patronyme, identique à celui du neveu d'Ambrósio, cache très probablement des liens familiaux, ce qui expliquerait qu'ils aient choisi d'habiter Serinhaém.

[16]ANTT, IL, pc. 7533, confession du 27 mai 1647.

[17]Une *tarefa*, à Bahia, équivalait à 30 coudées carrées, soit 4352 metres carrés. Comme des unités de cette même valeur étaient utilisées, avec des différences mineures, dans la péninsule ibérique, nous pouvons penser que la *tarefa* pernamboucaine avait la même valeur. Schwartz, *Segredos Internos*, 103.

[18]Van der Dussen, *Relatório*, 73–74. João Nunes do Paço est dit marchand par Maria Franca da Fonseca (ANTT, IL, pc. 8998, généalogie) et par Antônio Nunes Chaves (*id.*, pc. 10475, généalogie).

Contrairement au reste de la famille, Maria da Fonseca I partit avec ses enfants —elle en eut deux ou trois, dont le plus jeune naît en 1642— pour la Hollande, après le décès de son mari —Baltazar meurt avant juin 1649—, peut-être dans les derniers vaisseaux quittant le Recife désormais portugais, car ils s'y trouvaient encore en 1653. Elle coupa ainsi définitivement les liens avec ses parents vivant sous le masque du catholicisme[19]. Ambrósio Vieira mourut avant 1649, probablement pendant le déplacement de la famille vers le Pernambouc[20].

LA PÉRIODE PERNAMBOUCAINE

La famille Nunes Thomas était installée au Brésil depuis plus longtemps que celle d'Ambrósio Vieira, puisque Diogo Nunes Thomas I et sa femme, même s'ils font partie d'une génération légèrement plus jeune que celle d'Ambrósio, semblent être nés au Pernambouc, probablement entre 1610 et 1620. Ceux des petits-enfants de Diogo Nunes Thomas mentionnant dans leur procès son lieu de naissance, parlent du Pernambouc ou de Cocaú. Toutefois, deux témoignages viennent troubler cette homogénéité: son fils homonyme, seul membre de la deuxième génération encore en vie et à être arrêté, dit ne pas savoir où son père est né. La fille de celui-ci, Maria da Silveira Bezerra, qui ira le dénoncer au Saint-Office, raconte que lorsqu'il essaya de la persuader d'accepter la Loi de Moïse, mentionna être "le fils d'un homme venu du Portugal, mal famé comme nouveau-chrétien"[21]. Ses petits-enfants voulaient-ils cacher quelque chose que le vieux Diogo Nunes Thomas II ne réussit à voiler qu'imparfaitement et que la consciencieuse Maria avait mis au grand jour? Malgré des recherches dans les archives inquisitoriales je n'ai pas trouvé de référence à l'emprisonnement ou bannissement d'un Diogo Nunes Thomas de la génération correspondante.

Il n'existe que peu de renseignements sur la position de la famille Nunes Thomas dans la société locale. Plusieurs descendants disent que Diogo Nunes Thomas I était maître de moulin à sucre, probablement du Cocaú, où sont nés ses enfants et où il est mort. Le fils de Manoel Henriques, et donc petit-fils de Diogo Nunes Thomas I, dit la même chose de son père, qui n'est, selon certains, que planteur de canne. João Nunes Thomas I est aussi mentionné comme maître de moulin puis simple planteur, par son

[19]Sur ses descendants, Sara et Daniel Belillos, voir Wolff, *Dicionário biográfico*, 23 et 74.
[20]ANTT, IL, pc. 11562, confession du 5 fév. 1649 et pc. 34, généalogie.
[21]ANTT, IL, pc. 196 et pc. 6284, fl. 31v.

petit-fils homonyme et par le fils de Manoel Henriques, Manoel Henriques da Fonseca. Certes, un gros planteur pouvait être plus riche qu'un petit maître de moulin à sucre, mais le titre était important pour le prestige d'une famille. Toutefois, leurs noms n'apparaissent pas dans les listes des moulins à sucre du Pernambouc *ante bellum* ou à l'époque hollandaise[22]. Selon ces listes, le Cocaú, dans le district d'Ipojuca, limitrophe de celui de Serinhaém, avait appartenu avant la guerre à Antônio Gonçalves da Paz. Détruit pendant la conquête, il fut confisqué et était encore invendu en 1639. Le fils homonyme de Diogo Nunes Thomas I est le seul à nommer son *engenho* natal Cupaúbe. En effet, il y avait un *engenho* nommé Coucaupe dans le district de Serinhaém, et il fut, comme le Cocaú, détruit pendant la guerre. Il avait appartenu à Francisco de Moura et était improductif et sans propriétaire en 1638[23]. Difficile de trancher entre les deux possibilités, car ils devaient être vraiment proches l'un de l'autre. En tout cas, les deux étaient détruits, et le nom Nunes Thomas n'y est pas associé, au moins avant 1638. C'est donc probablement après cette date qu'il entre dans la famille, mais n'y reste pas pour longtemps car il n'y est plus en 1674, quand João Fernandes Vieira déclare, dans son testament, daté de 1674, avoir acheté le Cumaúpa à Henrique Leitão et à Diogo Nunes Lomas[24]. En 1729, le vieux et déjà gâteux Diogo Nunes Thomas II dit aux inquisiteurs avoir appris le judaïsme de ses parents vers 1659 dans l'*engenho* où ils habitaient, ce qui remettrait la vente ou la perte de la propriété entre cette date et celle du testament de Vieira, coïncidant avec le départ de la famille vers la Paraíba.

Le fait que João Nunes Thomas ait été maître de moulin à sucre, puis simplement planteur, peut indiquer qu'à la suite de la conquête hollandaise il s'essaya, à l'instar de Diogo et peut-être associé à lui, comme propriétaire, achetant à crédit à la Compagnie des Indes Occidentales une unité de production, pourquoi pas le Cocaú, ou le Coupaupe, en ruines. Par un concours de circonstances qui m'échappe — impossibilité de mener à bien

[22]Gonsalves de Mello, "Uma relação dos Engenhos de Pernambuco em 1623", 25–36 et Van der Dussen, *Relatório*.

[23]Van der Dussen, *Relatório*, 32, n. 14, et 56, n. 108. Toutefois, ce même moulin à sucre de Serinhaém est nommé Cocaú dans un document de 1655. Cabral de Mello, "Uma relação dos engenhos de Pernambuco em 1655", 167.

[24]*Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, 26 (1876) 146–7. *Apud* Gonsalves de Mello, *João Fernandes Vieira*, 362. L'originel du testament est perdu et, selon Gonsalves de Mello, très maladroitement transcrit par celui qui le publia. C'est ce qui explique le *Lomas* à la place du *Thomas*, ou *Tomas*, ainsi que cette troisième variante du nom du moulin à sucre.

l'entreprise, destruction lors de la Restauration—, il dut s'en défaire, devenant simple planteur, faisant moudre sa canne dans l'*engenho* d'un tiers. La mention d'un Diogo Tomas, pour 6.379,2 florins, et d'un "Joan Nunes em Ipojuca", pour 9.012,18 florins, dans une liste des débiteurs de la WIC, datée de 1661, pourrait confirmer cela, mais l'absence du patronyme complet laisse planer le doute[25].

Après la fin de la guerre et le début de la reconstruction, probablement dans les années 1660, presque tous les descendants d'Ambrósio Vieira retournent à Paraíba, accompagnés de la vieille Joana do Rego I, de leurs conjoints et de leurs enfants. Ils ne furent pas les seuls à partir vers le Nord, car la veuve Guiomar Nunes da Fonseca et son fils Diogo Nunes Thomas II sont aussi du voyage, comme João Nunes Thomas I et sa femme, Margarida Espinosa, morts sur les terres de l'*engenho do Meio*, à Paraíba.

Isabel Henriques, fille d'Ambrósio Vieira, était déjà mariée à Manoel Henriques da Costa, portugais comme elle, pendant la période hollandaise. Lorsqu'ils partent pour Serinhaém, en 1646, ils ont déjà deux filles: Maria et Isabel da Fonseca, et peut-être deux garçons qui meurent célibataires et sans enfants. Cette branche de la famille repart vers la Paraíba plus tard que celles issues des deux autres enfants d'Ambrósio a rester au Brésil, ce qui fait que, même si les liens subsistent, menant même à des mariages intra-familiaux —deux de ses filles, Felipa Nunes I et Maria da Fonseca II épousent des cousins—, les enfants d'Isabel Henriques, surtout ceux de sa fille Isabel da Fonseca, eurent peu de rapports avec le reste de la famille. A l'époque des arrestations, ses descendants habitaient à Poxim et au Rio do Meio.

João Nunes do Paço, Clara Henriques I et les Vila Real

Les frère et sœur Luís Nunes da Fonseca I et Clara Henriques I s'installent avec leur mère, leurs conjoints et enfants dans un *partido* du moulin à sucre de Pindoba, au lieu-dit de Poxim. C'est là que meurt Joana do Rego I, vers 1670, et naissent les plus jeunes enfants de Luís. João Nunes do Paço, mari de Clara, meurt à la même époque que Joana, laissant Clara Henriques I veuve. En 1673 elle est déjà remariée à Gonçalo Dias Vila Real, lui aussi veuf.

[25]ANTT, IL, pc. 196, confession du 21 oct. 1729 et Van der Dussen, *Relatório*, 150 et 154 (annexe II).

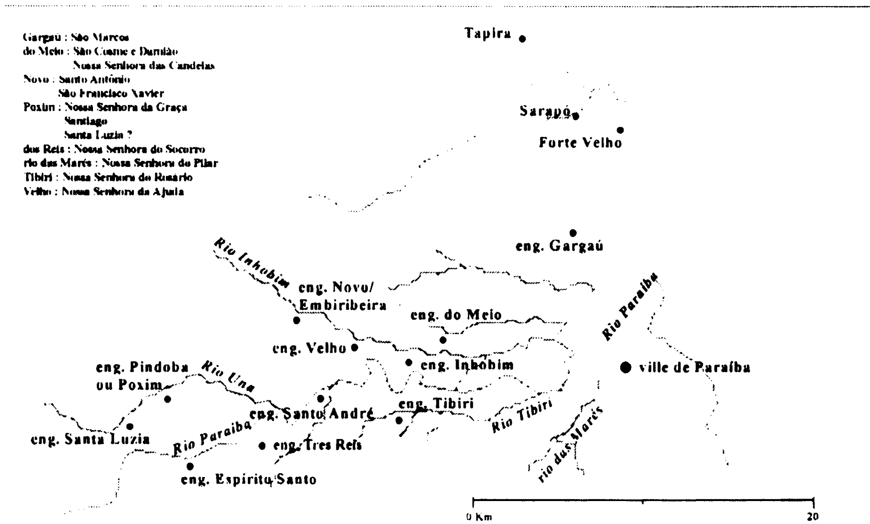
Ainsi que son nom l'indique, Gonçalo est né à Vila Real de Tràs-os-Montes, au Portugal, comme sa première femme, Felipa Gomes Henriques I, leurs enfants Maria Henriques et Pedro Dias Vila Real, et leurs petits-enfants, fils de Maria Henriques et de son mari André Lopes, marchand originaire de Lamego. Felipa Gomes Henriques meurt à Lisbonne. Gonçalo part, peut-être avec son fils, vers le Brésil et s'installe à Paraíba, dans des terres de l'*engenho Velho*, comme planteur de canne à sucre. Il est probable que Clara ait habité aussi l'*engenho Velho* et soit retournée à Poxim après un deuxième veuvage, car elle y meurt vers 1725. Peu avant 1700, c'est la fille de Gonçalo, Maria Henriques, qui perd son mari et décide de rejoindre, avec ses trois enfants, son père et son frère à l'*engenho Velho*, où ils habitent jusqu'à leur emprisonnement par l'Inquisition en 1731, sauf le frère de Maria, Pedro Dias Vila Real, mort en 1719.

De son mariage avec João Nunes do Paço, Clara Henriques I eut trois enfants dont seules les deux filles se marient; Maria Henriques avec João Rodrigues Flores, et Joana Nunes avec Diogo Nunes Chaves, deux nouveaux-chrétiens nés au Portugal, le deuxième dans l'Algarve. Les deux jeunes couples habitent la même maison à Poxim, où ils plantent de la canne à sucre, comme Luís Nunes da Fonseca I et sa famille. Joana Nunes et Diogo Nunes Chaves ont cinq enfants, tous nés à Poxim, dont seule Luísa de Chaves se marie, comme sa mère et sa tante, à un Portugais, probablement un parent paternel, nommé Diogo de Chaves.

Luísa et Diogo habitent un certain temps à Poxim, où naissent leurs trois filles, puis, vers 1721, ils déménagent à l'*engenho* voisin de l'Espírito Santo mais s'établissent finalement à Tapira, sur la côte, au nord du Paraíba, où habitent leurs filles à l'époque des arrestations. Diogo meurt en 1724 et Luísa en 1728. Ses deux sœurs et son frère survivant habitent ensemble à Poxim, sur des terres dont ils sont propriétaires, jusqu'à leur emprisonnement en 1733.

Luís Nunes da Fonseca et Maria Thomas

Luís Nunes da Fonseca I et Maria Thomas I s'installent à Poxim, où sont nées les benjamines de la famille. C'est aussi à Poxim que Luís eut une fille illégitime. Après quelque temps, Luís et Maria déménagèrent sur les terres de l'*engenho Velho*, où ils moururent: Luís entre 1673 et 1696 et Maria en 1721.



CARTE 3.—*Les moulins à sucre de la vallée du Paraíba et leurs chapelles*

Les deux garçons de la famille, Luís Nunes da Fonseca II et Gaspar Henriques da Fonseca épousèrent deux sœurs, leurs cousines germaines Guiomar Nunes Bezerra et Maria da Silveira Bezerra, filles de Diogo Nunes Thomas II. Luís Nunes da Fonseca II et Guiomar Nunes Bezerra se marièrent vers 1700 et habitèrent à l'*engenho Velho*, puis à Embiribeira, lieu-dit des terres de l'*engenho Novo*, dont le maître de moulin, João Peixoto de Vasconcelos, mari d'une cousine de Guiomar, héritière du majorat [*morgado*] du *Salvador do Mundo*, leur avait procuré gratuitement des terres, où Luís plantait du maïs, du manioc, du coton et des légumes. Ils n'eurent pas d'enfants.

La vie familiale de Gaspar fut plus agitée. Avant d'épouser sa cousine il eut quatre enfants illégitimes: une d'une métisse d'origine indienne et trois de Domingas Fagundes, l'esclave "do gentio da Guiné", avec laquelle il entretint une relation suivie, peut-être même après son mariage, ce qui explique en partie —avec le goût qu'avait Maria da Silveira Bezerra pour les beaux atours—, les discussions qui déchiraient le couple. Maria rentrait alors chez son père. Gaspar eut trois enfants avec sa femme légitime. Ils habitaient sur des terres de l'*engenho Velho* et plantaient de la canne et du

tabac. Gaspar mourut quelque temps avant 1726. De l'éducation de ses enfants, surtout de Gaspar da Fonseca, qui faisait des séjours chez son grand-père paternel Diogo Nunes Thomas II, naîtront, comme nous le verrons, beaucoup de problèmes.

Des cinq filles de Luís Nunes da Fonseca I et de Maria Thomas I, seule Ana da Fonseca resta célibataire, habitant toujours l'*engenho Velho*. Guiomar Henriques Nunes épousa Simão Rodrigues Álvares, Portugais ou Castillan. Ils n'eurent pas d'enfants et sont morts à l'*engenho Velho*. Joana do Rego II se maria, encore au Pernambouc, à Gaspar Nunes Espinosa, fils de João Nunes Thomas I et de Margarida Espinosa. À leur arrivée du sud, ils s'installèrent avec les parents de Joana à Poxim, où naquirent leurs quatre enfants. Après la mort de Joana, Gaspar Nunes Espinosa part habiter sur des terres de l'*engenho do Meio*, où il plante du manioc et meurt quelques temps après 1702. Comme son beau-père, il eut, vraisemblablement avant son mariage, un fils illégitime, José Nunes, qui intègre définitivement la famille paternelle par son mariage avec une cousine germaine. José plantait du manioc au Rio das Marés, sur la rive sud du Paraíba.

Joana do Rego III, troisième fille de Joana do Rego II, s'unit à son cousin Manoel Henriques da Fonseca, petit-fils de sa grand-tante Isabel Henriques. Ils habitent le Rio das Marés, lieu de naissance de leurs enfants où ils étaient propriétaires d'un terrain de 1.000 x 1.500 coudées, d'une maison et de quelques terres où ils cultivaient le manioc. Ils affermaient un *partido* de canne à Bartolomeu Dias de Albuquerque, maître de l'*engenho Velho*. Manoel Henriques da Fonseca eut aussi un fils illégitime. De Joana do Rego III Manoel eut dix enfants, tous nés au rio das Marés, dont deux garçons moururent en bas âge. L'aîné des survivants, José da Fonseca Rego, né en 1707, aidait son père dans la plantation de canne et habitait le *partido* à l'*engenho Velho*, tandis que son père s'occupait de la propriété du Rio das Marés. Isabel da Fonseca Rego, née en 1708, se maria vers 1723 avec le cousin germain de sa mère, Ambrósio Nunes, né au Pernambouc, peut-être à Igarassu. Quelque temps après le mariage, ils s'installent à l'*engenho Velho*, mais Ambrósio, qui était vacher, partait souvent vers le *sertão das Piranhas*, où il avait des terres depuis 1716, exploitées à ses débuts avec José Diniz Constantino de Oliveira, de la puissante famille Oliveira Ledo[26]. Les frères de Joana do Rego III, João et Jorge Nunes Thomas, habitaient avec leur sœur, plantaient du manioc, faisaient de temps en temps

[26]Lyra Tavares, *Apontamentos*, vol. I, 94, n° 128.

des excursions vers le *sertão* avec leur cousin Ambrósio et rendaient des visites prolongés à leur autre frère Luís da Fonseca.

Les Peres de Gusmão

Le dernier fils de Joana do Rego II et de Gaspar Nunes Espinosa, Luís da Fonseca se maria à Dona Felícitas Peres Uchôa de Gusmão. Par sa mère, Antônia de Mendonça Uchôa, elle appartenait à une bonne famille du Pernambouc dont faisaient partie des maîtres de moulins à sucre et des édiles (*vereadores*) de la Chambre municipale d'Olinda, mais elle était nouvelle-chrétienne par son père, le *doutorinho* Bartolomeu Peres de Gusmão, avocat, mort au Pernambouc le 7 avril 1700[27]. En 1689, Gonçalo Peres de Gusmão, un frère du *doutorinho* habitant Recife, fit les premières démarches pour accéder au poste de familier de l'Inquisition, mais elles ne dépassèrent pas le stade de la réquisition. Il se rendit probablement compte que ses origines néo-chrétiennes, découvertes peut-être seulement à ce moment-là, ne passeraient pas inaperçues. La procédure s'arrêta, pas par la volonté des inquisiteurs, et fut classée sans suite[28]. Les origines juives des Peres de Gusmão seront mises au grand jour avec l'arrestation de Dona Felícitas, et cette fois, l'ascension sociale de la famille sera fortement ralentie, mettant en danger la carrière de son neveu, comme nous le verrons plus loin. Dona Felícitas et Luís da Fonseca habitaient des terres de leur propriété au Forte Velho, sur l'embouchure du Paraíba. Le demi-frère et parrain de Dona Felícitas, Dionísio Peres de Gusmão était aussi entré dans la famille, en épousant une cousine de Luís da Fonseca. Ils habitèrent pendant un certain temps au Pernambouc, où naquirent leurs enfants, puis, vers l'extrême fin du siècle déménagèrent à Paraíba, où ils vécurent jusqu'à la mort de Dionísio (1709), qui laissa Dona Leonarda, sa femme, et leurs cinq enfants dans le besoin. Préoccupée par le manque de biens pour assurer la dot de sa fille Ana, à l'époque âgée de onze ans, Dona Leonarda demanda au capitaine général de la capitainerie de lui céder un lot de terres abandonnées, de huit coudées par seize, soit un peu plus de 500 m2, près du centre de la ville de Paraíba, sur la Rua Nova, à côté de la poudrière de la ville. En 1731, Ana de Sá, fille de Dona Leonarda, était déjà veuve du soldat Antônio Lins, et avait un enfant[29]. Des quatre garçons de Dona Leonarda, Cosme Peres de Gusmão, qui était aussi marié en 1731, eut la même

[27] Borges da Fonseca, "Nobiliarquia Pernambucana", vol. 47, 142–145.
[28] ANTT, CGSO, liv. 36, fl. 83. Cité par Novinsky, "A Igreja no Brasil Colonial", 30.
[29] Lyra Tavares, *Apontamentos*, vol. 1, 73, n° 87. ANTT, IL, pc. 17826, généalogie.

carrière que son père et grand-père dans les tribunaux de la région et était connu comme un des meilleurs et plus probes avocats des lieux, tandis que ses frères commerçaient avec le *sertão*. Cosme occupera le poste de *procurador* de la Couronne, comme son père avant lui pendant onze ans[30].

Clara Henriques II, née à Cocaú en 1666, fille de Maria Thomas I et de Luís Nunes da Fonseca I, épouse Antônio Dias Pinheiro, vieux-chrétien, avec qui elle s'enfuit au Pernambouc à l'âge de treize ans. Antônio était maître sucrier dans les environs d'Olinda et c'est donc là que le couple habite jusqu'au veuvage de Clara, en 1696. Elle rentre alors avec ses trois jeunes enfants rejoindre sa mère à l'*engenho Velho*, habitant plus tard à l'*engenho de Santo André*, chez sa fille Guiomar Nunes, son gendre et ses petits-enfants.

Le fils de Clara, Antônio da Fonseca Rego, fermier de deux *partidos* de canne à l'*engenho Velho* —l'un loué 16$000 *réis* par an, et l'autre affermé contre 15% de la production[31]—, se marie à sa cousine Maria de Valença contre la volonté des ses parents et de son parrain Simão Rodrigues Álvares, chez qui elle habitait et qui la destinaient au beau-frère de sa sœur Guiomar et leur cousin éloigné. Antônio doit alors enlever Maria, qui consentante, profite de l'occasion pour se doter toute seule, emmenant avec elle deux esclaves de la maison paternelle et des pièces d'or, d'argent et du linge de la maison de son parrain, biens restitués après-coup. Ils eurent six enfants, dont l'aîné Simão Rodrigues da Fonseca s'enfuit en 1729 vers le *sertão* avec ses cousins Rego-Espinosa, après l'emprisonnement de leurs parents et s'établit au Jaguaribe, dans l'actuel état du Ceará, où il élevait du bétail avant d'être arrêté à son tour en 1736. Antônio da Fonseca Rego dit que sa sœur Guiomar fut elle aussi enlevée par son mari et que malgré une réconciliation, il ne s'entendait pas à merveille avec son beau-frère[32].

[30]AHU, Paraíba, liasse 6. ANTT, Chancelaria de D. João V, liv.82, fl. 185v (du 6 déc. 1732) et liv. 87, fl. 185 (du 24 sept. 1735).

[31]ANTT, IL, pc. 10476. transcrit dans Novinsky, *Inquisição, Inventário de bens confiscados*, 46. Antonio avait probablement affermé le deuxième *partido* en tant que *partido de terço*, par lequel il s'engageait à payer au seigneur de moulin à sucre 1/6 du sucre auquel il avait droit. Pour les différents types de contrats, voir Schwartz, *Segredos Internos*, 249-253.

[32]ANTT, IL, pc. 10476, confessions du 2 déc. 1729 et du 13 mars 1732; *id.* pc. 11772, contraditas du 23 mars 1730.

LES VALENÇA CAMINHA

J'arrive finalement à la dernière fille avec descendance du couple Maria Thomas I/Luís Nunes da Fonseca I: Felipa Nunes da Fonseca. Née en 1672, elle se marie avec Luís de Valença Caminha, un Pernamboucain de vingt ans son aîné. Luís de Valença Caminha était le fils de Pedro da Costa, maître de moulin à sucre selon sa petite-fille Guiomar de Valença, et d'Ana de Vandernes. Il est possible qu'il soit le Pedro da Costa Caminha débiteur, en 1661, de la somme rondelette de 36.416,6 florins auprès de la Compagnie des Indes Occidentales[33], et aussi celui qui fréquentait les juifs de Recife et qui fêtait le Shabbat avec ceux d'Ipojuca, où il avait un *partido*, sur les terres de l'*engenho Salgado*, propriété de Mateus da Costa de 1637 à 1639, puis du juif déclaré Duarte Saraiva[34]. Pedro da Costa Caminha y vivait avec les 'Valenças', ses mère, Branca de Valença, grand-mère et tantes et qui, comme Ambrósio Vieira et ses enfants, excepté sa fille Maria da Fonseca I, n'intégrèrent jamais, officiellement, la communauté juive de Recife, préférant, comme Ambrósio, rester en marge de la vie communautaire, même s'ils fréquentaient volontiers des juifs déclarés. Né au Brésil vers 1609, Pedro da Costa Caminha habita pendant l'époque hollandaise à Ipojuca, où, vers 1651, naquit Luís de Valença Caminha. Guiomar de Valença mentionne que Pedro habitait l'*engenho de Massaranduba* —que je n'ai pu localiser— au Pernambouc, et peut-être y mourut-il avec sa femme, Ana de Vandernes. Luís de Valença Caminha était planteur de canne à Paraíba depuis au moins les années 1690, quand il se maria à Felipa Nunes da Fonseca. Ils habitaient l'*engenho Velho*, où sont nés leurs six enfants, dont l'avocat Pedro de Valença et José da Fonseca Caminha, parti très jeune, à l'âge de six ou sept ans, de la maison paternelle s'installant comme marchand à Serro Frio, région agricole attenante aux mines d'or, sur les berges du São Francisco. Leur sœur aînée, Guiomar de Valença se maria à leur cousin Henrique da Silva, natif de Goiana, dans la capitainerie voisine d'Itamaracá. Le couple et la mère d'Henrique, Branca de Figueiroa, habitèrent en ville puis à l'*engenho Velho*, où ils louèrent des terres à canne à sucre, toujours avec la belle-mère, pour une période de vingt-neuf ans. La deuxième fille de Felipa Nunes da Fonseca et de Luís de Valença

[33]Van der Dussen, *Relatório*, 156 (annexe 2).

[34]Comme Guiomar de Valença, Salvador das Neves, un informateur de l'Inquisition, omet, en 1637, le 'Caminha' du nom de Pedro da Costa. ANTT, IL, liv. 217, fl. 527. Après la *Restauração*, le Salgado est récupéré par les fils de son propriétaire *ante bellum* Cosmo Dias da Fonseca. Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 226 et Cabral de Mello, *Olinda Restaurada*, 265. Sur Mateus da Costa, voir 183.

Caminha, Maria de Valença fut enlevée par son cousin germain Antônio da Fonseca Rego, comme nous l'avons déjà vu.

Branca de Figueiroa, la belle-mère de Maria de Valença, était la fille de João da Costa Caminha et d'Isabel de Sousa. Dans sa séance de généalogie, elle dit ne pas savoir qui est son grand-père paternel, racontant à l'inquisiteur que sa grand-mère dut partir de Lisbonne avec son bébé pour ne pas déshonorer sa famille. Quelques séances plus tard elle admet être la petite-fille d'un Luís de Valença, par qui lui venait du sang nouveau-chrétien. Il habitait le Pernambouc sur les terres de Camiçarim, ce qui ne changeait pas la version de Branca sur le lieu de naissance de son père. Le P. Gonçalo de Gouveia Serpa révèle, dans une enquête, le cousinage entre Branca de Figueiroa et Luís de Valença Caminha[35], que l'on peut supposer autrement par la répétition dans leurs généalogies des mêmes noms: Costa, Caminha et Valença. Il n'est pas absolument clair où leurs familles convergent en amont, mais on peut supposer que ce Luís de Valença, grand-père de Branca de Figueiroa, serait aussi le grand-père de Luís de Valença Caminha par une autre union. D'après les dénonciations de l'époque de la Restauration, Pedro da Costa Caminha est le seul homme à vivre chez les Valenças, à Ipojuca. João da Costa Caminha, le père de Branca de Figueiroa, étant né à Lisbonne, Luís de Valença peut très bien être le géniteur de Pedro, tous deux absents des dénonciations des années 1640. Comme Branca de Figueiroa omet de déclarer les autres descendants de son grand-père tardivement reconnu, et que son cousin Luís de Valença Caminha est mort avant d'avoir subi la séance de généalogie, ce cousinage reste imprécis.

En passant en revue la descendance d'Ambrósio Vieira et de Joana do Rego I, nous avons vu la totalité de celle de João Nunes Thomas et de Margarida Espinosa, et aussi la majorité des descendants de Diogo Nunes Thomas I et de Guiomar Nunes da Fonseca, c'est-à-dire de leurs enfants Maria Thomas I et Manoel Henriques. Il reste à voir celle de Diogo Nunes Thomas II.

Diogo Nunes Thomas II et Vitória Barbalha Bezerra

Né vers 1647 dans la *vila* de Serinhaém, ou dans le moulin à sucre de Cocaú, au Pernambouc, après la fin de la guerre contre les Hollandais, à l'âge d'environ vingt ans Diogo accompagne sa mère et la famille de sa sœur

[35]ANTT, IL, pc. 6284, confession du 16 avril 1731 et enquête de fév. 1730.

dans leur déplacement vers Paraíba. Probablement peu de temps après, il épouse la vieille-chrétienne Vitória Barbalha Bezerra, petite-fille de Duarte Gomes da Silveira, conquistador de la Paraíba, fondateur de la *Misericórdia* locale et du majorat du *Salvador do Mundo* —l'ensemble de biens inaliénables, deux *engenhos*, des terres dans le *sertão* et des maisons en ville, dont les rendements devaient assurer l'entretien de la famille et des œuvres de bienfaisance. C'est peut-être son âge —Vitória devait avoir environ vingt-six ans—, et qui sait, la spoliation d'une partie de ses biens par son frère aîné, troisième majorat, qui lui fit accepter ce mariage avec le nouveau-chrétien Diogo[36]. Le fait que le père de ce dernier ait été maître de moulin à sucre, si tel était vraiment le cas, dut aussi jouer, ainsi que la patente de lieutenant de Diogo, même si elle pouvait n'être qu'informelle. En effet, c'est ainsi que les dénonciateurs de 1726, dont une fille et un petit-fils, le nomment, mais lorsqu'il est cité par d'autres témoins, il est simplement désigné comme Diogo Nunes Thomas "le vieux", pour le distinguer de son fils "le jeune". Diogo Nunes Thomas II et Vitória habitèrent au moins jusqu'en 1682 à l'*engenho Inhobim*, où sont nés leurs huit enfants, et déménagèrent ensuite, entre 1712 et 1713, avec eux pour l'Embiribeira, sur les terres de l'*engenho Novo*, exploitant la canne à sucre sur un lopin de terre qui leur fut concédé par le maître des lieux, le juge Pantaleão Lobo Barreto. Nous avons déjà vu que deux de leurs filles, Maria da Silveira Bezerra et Guiomar Nunes Bezerra épousent deux frères, leurs cousins germains. Antônio Barbalho, qui devait être vacher, est mort sans enfants dans le *sertão*. Leurs quatre autres filles restèrent célibataires, mais l'une d'entre elles, Joana Gomes da Silveira Bezerra eut en 1708 un fils naturel de son cousin germain maternel Manoel da Rocha Bezerra, fait assez exceptionnel pour être souligné. Il ne s'agit pourtant pas d'une simple liaison, car Manoel lui avait promis le mariage, peut-être pour éponger les dettes qu'il avait envers Diogo Nunes Thomas II. Joana fuit la maison de ses parents et ils habitèrent ensemble un certain temps près de la *capelinha* de l'engenho Novo. Mais l'histoire tourna court car Joana retourna chez son père, à cause du refus de Manoel de remplir sa promesse, peut-être sur l'injonction de sa famille; encore un signe de ce que Vitória était en mauvais termes avec le reste de son clan[37].

[36]Sur les problèmes entre les deux frères de Vitória, Duarte Gomes da Silveira II et Antônio Barbalho Bezerra II, et la spoliation des biens du majorat, voir Seixas, *Santa Casa da Misericórida*, 95- 113.
[37]ANTT, IL, pc. 2325, enquête de juillet 1733 et pc. 8534, généalogie.

Diogo Nunes Thomas III, le seul enfant mâle du couple avec descendance, comme son père, épouse une vieille-chrétienne, Catarina Pereira Barreto, fille d'agriculteurs de *l'engenho Velho*. Le couple habite à l'Embiribeira, face à la maison paternelle et en 1729 Diogo se dit planteur de manioc à l'*engenho Novo*. C'est aussi ce que disent ses sœurs et ses cousins. Il avait, malgré tout, d'autres activités, car en 1717 il demande au capitaine général de la capitainerie la concession de quelques terres dans le *sertão*, au lieu-dit de Tacima, près de Curimataú-mirim, aux frontières du Piauí, pour y élever du bétail qu'il avait[38], ce qui le libérait des lourdes charges que payaient les vachers aux propriétaires des fermes où ils élevaient leur cheptel. Une mention dans le procès d'un de ses proches dit encore qu'il vendait de la viande dans une boucherie installée chez lui ou attenante à sa maison, et en effet, dans l'inventaire de ses biens, il déclare avoir des dettes à recouvrer pour de la viande qu'il avait découpée et vendue à crédit en 1728[39]. Les cinq enfants de Diogo III et Catarina habitaient avec leurs parents à l'époque des arrestations et du démantèlement de leur famille.

II. Les dénonciations et la persécution

Dénonciations et enquêtes

Nous avons vu l'importance des lectures d'édits de la foi —et les dénonciations qui éventuellement s'ensuivaient— pour le fonctionnement inquisitorial. Toutefois, le Saint-Office portugais, malgré sa souplesse dans le choix de ses représentants et quelques démarches d'enquête, était très rigide lorsqu'il s'agissait d'arrestations et de procès. En effet, une arrestation devait toujours être suivie d'un procès, car l'Inquisition était infaillible: la procédure engagée par les inquisiteurs n'avait pas comme but de statuer sur la culpabilité ou de l'innocence d'un prévenu —rechercher une vérité— car il n'y avait pas de présomption d'innocence, la personne emprisonnée l'avait été parce qu'elle était coupable. Le procès servait à ramener le coupable sur le droit chemin en s'assurant un repentir plein et entier, repentir qui impliquait la confession des fautes commises et la dénonciation des complices dans le crime. Quelqu'un arrêté pour bigamie, par exemple,

[38]Lyra Tavares, *Relatório*, vol. 1, 105, n° 149.
[39]ANTT, IL, pc. 3514, enquête de mai/juin 1733 et pc. 8177, transcrit dans Novinsky, *Inquisição, Inventário de bens confiscados*, 91-92.

l'était seulement après que ses différents mariages —un polygame était aussi appelé 'bigame' dans la documentation inquisitoriale—, et la survie du premier conjoint, avaient étés prouvés juridiquement par des copies d'actes de mariage et des attestations de ce que le premier conjoint était bien en vie.

L'emprisonnement dans les cachots de l'Inquisition ne servait pas non plus de peine; le temps que le bigame y passait devait servir à lui faire confesser l'improbable hérésie cachée par son acte —la bigamie était en tout cas un manque de respect pour le sacrement du mariage—, ce qui n'arrivait jamais, le bigame en sortant avec une abjuration *de levi* ou *de vehementi* et des peines assez sévères. De même, quelqu'un arrêté pour judaïsme, l'était seulement après que ses fautes avaient été prouvées par des témoignages jugés suffisants *par les inquisiteurs*, l'emprisonnement devant servir à remettre le chrétien, que le sacrement du baptême obligeait à suivre le catholicisme, sur le droit chemin. Certes, ces deux 'crimes' ne sont pas comparables, dans la mesure où un bigame soutiendrait difficilement que son acte était légitime, même s'il reconnaissait son erreur. L'abjuration *in forma* —impliquant que la personne reconnaissait avoir commis un péché, la plupart du temps consciemment— n'était pas prévue pour les cas de bigamie. Les cas d'hérésie étaient plus compliqués, car ils impliquaient que pendant un certain temps le fautif avait cru avoir raison en allant à l'encontre de ce qu'ordonnait l'Église. Si un cas de bigamie pouvait donner des idées à d'autres bigames potentiels, l'hérésie était censée se propager plus facilement et devait être combattue de façon plus dure. Il est néanmoins plus compliqué de trouver des preuves tangibles d'hérésie et plus difficile de les vérifier, la preuve ultime étant la confession de l'inculpé. Cette contradiction n'incommodait nullement les inquisiteurs et finalement les deux cas étaient semblables au moment d'ordonner l'arrestation.

Pour que cet ordre fût passé, il fallait que les inquisiteurs fussent sûrs de la culpabilité du prévenu, et pour cela ils voulaient des témoignages fiables[40]. La pratique fit que très souvent ils ne l'étaient pas, ce qui n'empêchait pas ces procès de suivre le même cours que ceux dont les dépositions étaient indubitables. Il faut —contrairement aux inquisiteurs— faire la distinction entre deux types de témoignages: ceux faits dans le but de se purifier, sous la contrainte de la conscience ou de la peur religieuse, et ceux pour sauver sa vie, sous la contrainte physique et mentale qu'impli-

[40] *Regimento de 1640*, liv. III, tit. IV, § 4. Sur le problème de l'objectivité et de la fiabilité des témoignages, voir: Mea, *A Inquisição de Coimbra*, 217–26.

quait l'emprisonnement. C'est ce deuxième type de témoignage, fait par des 'inculpés-témoins', qui provoquait le plus souvent des arrestations indues, contre lesquelles les inquisiteurs avaient peu de moyens de défense. En effet, ils acceptaient ces dépositions arrachées sans aucune restriction, sauf celles obtenues lors des séances de torture, qui devaient être homologuées le lendemain[41]. On aurait envie, ici, de rappeler que d'après le *Dictionnaire des Inquisiteurs*, qui suivait en cela Clément IV, un innocent mort valait mieux qu'un hérétique vivant. Selon lui, de faibles indices suffisaient pour châtier le crime d'hérésie. Ainsi, des témoignages divergents sur les circonstances, mais concordants sur la substance du délit, s'ajoutaient[42].

La machine inquisitoriale était ici prisonnière de ses contradictions et sa jurisprudence ne pouvait s'intéresser objectivement au problème de la fiabilité des témoignages car cela eût été du même registre que mettre en cause le caractère sacré de l'institution, et accepter d'emblée que des enjeux autres que religieux pussent être à l'origine de dénonciations et confessions. C'est pour cela que l'Inquisition ne reconnaissait que très rarement s'être trompée, même si cette éventualité était prévue dans sa réglementation[43]. Les rares cas que l'on peut trouver concernent des personnes emprisonnées par erreur, ou, au moins au dix-huitième siècle, mortes en prison sans s'être confessées, mais dont les fautes étaient basées sur des témoignages faibles[44]. Cette 'presque' infaillibilité transparaît dans les nombreuses abjurations *de levi* ou *de vehementi* suspicion d'hérésie: dans ces cas les prévenus arrivaient à prouver que les témoignages contre eux n'étaient pas valables, ou en tout cas, douteux, mais ils devaient tout de

[41] *Regimento de 1640*, liv. II, tit. XIV, § 9. Dans la pratique, les inquisiteurs faisaient deux ratifications, la première le lendemain de la torture (ratification *ad bancum*) et la deuxième ce même jour ou encore le lendemain (ratification *coram honestis*). Voir ANTT, IL, pc. 4218, 6284, 9966, 10475, etc. Sur l'insuffisance des 'appels en cause' d'un 'inculpé-témoin', voir Ginzburg, *Le juge et l'historien*, 12–16.

[42] *Le dictionnaire des inquisiteurs*, 421.

[43] *Regimento de 1640*, liv. III, tit. II, § 13.

[44] Miguel Henriques da Fonseca fut arrêté à la place de Miguel Álvares Henriques (ANTT, IL, pc. 3461). Joana Gomes da Silveira (*id.*, pc. 2325) et sa sœur Teresa Barbalha de Jesus (*id.*, pc. 9397) furent absoutes après leur décès en prison (voir plus loin 253 sq.). Les personnes emprisonnées sur de faux témoignages manifestes étaient aussi absoutes, comme quatre vieux-chrétiens de Bragance en 1597 (Mea, *A Inquisição de Coimbra*, 474–479), ou sept personnes de Lima en 1639, dont deux familiers (un était Portugais, ainsi que deux autres personnes). *Auto de la Fe celebrado en Lima a 23 de Enero de 1639* [...], Lima: Pedro Cabrera, 1639.

même abjurer, reconnaissant qu'ils auraient pu commettre la faute qui leur était imputée.

Si les démarches inquisitoriales manquaient d'objectivité et faisaient preuve d'arbitraire, les inquisiteurs n'en faisaient pas moins attention avant d'ordonner des arrestations, ce qui est manifeste dans le cas des judaïsants de la Paraíba. En effet, avant de recevoir les dénonciations dont résultèrent leur arrestation, les inquisiteurs en reçurent deux autres restées sans suite, certainement à cause du flou qui planait sur les dires des délateurs. Je ne prends pas ici en compte les dénonciations faites dans les années 1640 et 1650 contre Ambrósio Vieira, ses gendres et les Valenças.

À la suite d'un édit de la foi lu en l'église paroissiale de Paraíba à la saint Matias (24 février) 1673, et d'un autre, lu à la même époque de l'année suivante, plusieurs personnes se présentent au curé local pour dénoncer les actes et les dires des familles de Luís Nunes da Fonseca I et de sa sœur Clara Henriques I. Les huit témoins se fondent essentiellement sur les dires de tierces personnes ayant eu connaissance des délits par les esclaves des dénoncés. Ces tierces personnes, parfois nommées, ne se présentèrent pas personnellement au curé pour décharger leur conscience, ce qui fait que les témoignages étaient tous de troisième ou quatrième main. Les faits dénoncés, impliquant des nouveaux-chrétiens apparentés à un *sambenitado*, Ambrósio Vieira, et à des juifs déclarés de l'époque hollandaise —une des filles de ce dernier— se réunissant la nuit du vendredi au samedi, adorant une *tourinha* et utilisant des noms spéciaux en privé, aurait dû exciter la curiosité des inquisiteurs. Mais tel ne fut pas le cas. Le document, archivé dans les *cadernos do Promotor*, ne mentionne ni l'opinion des inquisiteurs, ni même du procureur du Saint-Office. Je ne sais pas si une contre-enquête fut menée, mais l'absence de procès montre que les inquisiteurs trouvèrent les témoignages insuffisants[45].

De 1674 à 1725, personne ne s'est soucié de dénoncer à nouveau les actes hérétiques de ces nouveaux-chrétiens. C'est peut-être l'inaction de l'Inquisition qui provoqua cela: voyant que malgré les dénonciations accablantes faites à leur curé, le Saint-Office ne faisait rien pour corriger la situation, les fidèles ont pu penser qu'ils avaient mal compris le contenu de l'édit qui les avait amenés à dénoncer, ou, plus probablement, ils durent se sentir apaisés après avoir accompli leur devoir et déchargé leur conscience face au curé du chef-lieu de la capitainerie après la lecture du monitoire. En effet, si les délits en question provoquaient scandale et ra-

[45]ANTT, IL, liv. 254, fl. 277-281.

contars, la lecture ponctuelle d'un édit de la foi n'était certainement pas suffisante pour ancrer dans la conscience de la population l'automatisme dénonciateur; c'est bien pour cela que les inquisiteurs demandaient qu'ils fussent lus tous les ans. Il a déjà été vu que dans la région du Pernambouc cette tâche n'était pas régulièrement accomplie et que dans les premières années du dix-huitième siècle le chapitre du siège vacant d'Olinda négligea complètement ces lectures.

En 1725, année jubilaire, arrive au Pernambouc un nouvel évêque, D. José Fialho. Parmi les nombreuses mesures prises pour mettre en ordre son évêché et remédier aux désordres causés par la longue période de vacance du siège, il annule les nombreuses ordinations illicites, mène personnellement des visites pastorales ainsi que des *devassas*. Il fait publier, lors des visites mais aussi en temps normal, par ses subordonnés et par des réguliers, les indulgences du jubilé et des édits de la foi ou l'édit des visites. Ainsi à Paraíba, où plusieurs lectures de *monitórios* plus ou moins simultanées provoquent d'autres dénonciations. Fin mars 1726, un édit est lu dans la chapelle du moulin à sucre de Tiberi, probablement par le curé local. Un autre, dans l'établissement jésuite, en ville, mais ce n'est qu'en juin que par le bouche à oreille, la nouvelle arrive dans la région de l'*engenho Velho* et *Novo*, véhiculée par la population. C'est aussi pendant la deuxième moitié de l'année que D. José Fialho arrive en visite pastorale à Paraíba, et s'il ne lut pas d'édits inquisitoriaux, la lecture de l'édit des visites, décrit dans le *Regimento do Auditório Eclesiástico* de Bahia, appliqué au Pernambouc par D. José, suffit pour rappeler à certains fidèles leur obligation de dénoncer. Les indulgences spéciales promises à ceux qui se confessaient lors de l'année jubilaire influencèrent aussi les dénonciations.

C'est ainsi que le 12 avril 1726, le Fr. João da Madalena du Tiers Ordre de Saint-François se présente à Antônio da Silva e Mello, vicaire de la Paraíba, la plus haute autorité religieuse locale, pour lui transmettre des dénonciations reçues huit jours plus tôt, lorsqu'il menait une mission évangélisatrice dans les *engenhos* de la région. Ont comparu devant lui, "motivés par une pastorale du Saint-Office lue peu de temps auparavant dans la chapelle de l'engenho de Tiberi", le couple João de Lemos et Maria da Fonseca. C'est en fait cette dernière, fille bâtarde de Gaspar Henriques da Fonseca, qui tout en omettant de mentionner ce lien de parenté, décrit au franciscain une cérémonie respectée lors du Yom Kippour, le pardon demandé à ses proches par les hérétiques, par son père défunt, la seule personne nommée, et sa famille légitime. Le seize septembre, le vicaire envoie

la dénonciation aux inquisiteurs et mentionne avoir prévenu l'évêque de l'affaire[46].

À la même époque que Maria da Fonseca et son mari dans l'*engenho Tiberi*, d'autres personnes entendent la lecture de l'édit dans la maison jésuite de la ville de Paraíba. Ces dernières ne dénoncèrent personne, ou leurs dénonciations n'arrivèrent pas jusqu'à nous. Mais cette lecture eut des répercussions, car quelques mois plus tard on en entend parler dans les moulins à sucre de la rive nord du Paraíba: des habitants de l'*engenho Velho* et de l'*engenho Novo* se confessent au P. Gonçalo de Gouveia Serpa, dénonçant en même temps les mêmes personnes. Le curé leur rappelant l'obligation de la dénonciation, ils le chargent de la transmettre aux autorités compétentes en le déliant du secret de la confession sacramentelle, sous lequel les faits lui furent relatés. C'est ainsi que le 29 juillet et le 1er août 1726 le P. Gonçalo met l'affaire par écrit avec l'aide du recteur du Collège d'Olinda et, comme le vicaire, il prévient l'évêque D. José Fialho, lui envoyant une liste des judaïsants. Cette fois-ci les dénonciations sont faites par des personnes réellement proches des accusés: Maria da Silveira Bezerra, fille de Diogo Nunes Thomas II et veuve de Gaspar Henriques da Fonseca, son fils Gaspar da Fonseca Rego, Joana do Rego IV, fille bâtarde du même Gaspar Henriques da Fonseca avec une esclave, et son mari, Agostinho da Silva Ribeiro. Une dernière dénonciatrice, Maria das Neves, demi-sœur de Joana do Rego IV par sa mère, et filleule de Maria da Silveira Bezerra, rapporte ce qu'elle sait au curé en dehors du secret de la confession, tout en lui demandant, comme les autres, la plus grande circonspection à cause du "danger de mort qu'ils encourraient". Les cinq dénonciateurs accusent Diogo Nunes Thomas II et son fils homonyme, mais surtout des neveux et petits-neveux de Diogo, et leurs conjoints, descendants de Maria Thomas I et de Luís Nunes da Fonseca I, ainsi que des parents un peu plus éloignés, descendants de Clara Henriques I et de João Nunes do Paço, ou sans liens de sang, comme les Vila Real. Le P. Gonçalo dresse avec le jésuite d'Olinda un inventaire nominal de plus de trente personnes, sans compter ceux dont ils ne se rappellent pas le nom, et d'autres, dont la liste fut brûlée par inadvertance par le curé[47].

Début août 1727, d'après la dénonciation transmise par le P. Gonçalo, les inquisiteurs préparent un questionnaire minutieux, avec des questions précises sur la façon dont on essaya d'endoctriner —ou "catéchiser", com-

[46]ANTT, IL, pc. 16484. Voir le texte de la dénonciation en annexe.
[47]ANTT, IL, pc. 6284, fl. 4-5.

me ils le disent— le jeune Gaspar Henriques da Fonseca, afin de confirmer judiciairement les témoignages et s'assurer qu'il ne s'agissait pas d'une conjuration des dénonciateurs. Dans un pli assez volumineux, ce questionnaire est envoyé le quatorze du même mois au recteur du Collège d'Olinda[48].

Entre-temps, peut-être mû par les dénonciations reçues du missionnaire franciscain et du P. Gonçalo, l'évêque du Pernambouc, D. José Fialho, commence une visite pastorale dans la capitainerie de la Paraíba, en restant quinze jours chez le P. Gonçalo à la *capelinha* de l'*engenho Novo*. Durant la visite, le prélat dut prêcher, confesser, confirmer, régulariser des mariages, et même réconcilier des ennemis, comme il le fit en assistant à la réconciliation d'Antônio da Fonseca Rego et Agostinho da Silva Ribeiro, apparemment brouillés à cause d'un bœuf, plus probablement à cause des 'confessions' qu'Agostinho et sa femme firent lors de la *devassa* menée par D. José[49]. Il s'agit d'une enquête spéciale touchant aux judaïsants —ce que les dénoncés ne pouvaient savoir, mais pouvaient deviner—, pendant laquelle le prélat appela les cinq témoins, ainsi que le P. Gonçalo, à témoigner d'après les 'interrogatoires de la Constitution', ou le 'premier article de la Constitution', c'est à dire les interrogatoires des visites pastorales décrits dans le Règlement du tribunal ecclésiastique de Bahia, dont le premier des quarante articles traite, comme nous l'avons vu, de l'hérésie et de l'apostasie[50]. En guise d'avertissement aux personnes dénoncées qui manquèrent à l'appel à la confession et au repentir qu'il a dû leur faire —il ne manquerait pas de mentionner ces confessions aux inquisiteurs— D. José planta une croix de bois face à la maison de Guiomar Henriques Nunes, veuve de Simão Rodrigues Álvares à l'*engenho Velho*. Façon d'exorciser, du moins en partie, les terribles hérésies pratiquées dans la maison: Simão Rodrigues fut, d'après les dénonciations, un des principaux maîtres des judaïsants[51]. La date exacte de la visite n'est pas men-

[48]ANTT, IL, pc. 6284, fl. 6-17 et 44v. et ANTT, IL, liv. 21, fl. 293.
[49]ANTT, IL, pc. 2613, témoignage du P. Gonçalo de Gouveia Serpa dans l'enquête de juillet 1733 et pc. 11772, nomination de témoins du 24 mars 1730.
[50]*Regimento do Auditorio Ecclesiastico do Arcebispado da Bahia Metropole do Brasil: e da sua relaçaõ, e officiaes da justiça Ecclesiastica, e mais cousas que tocaõ ao bom governo do dito Arcebispado* [...], Lisbonne, chez Miguel Rodrigues, 1764, 105-9 (tit. VIII, § 398). Voir plus haut, deuxième partie, III, 1. Le séjour de l'évêque dans *l'engenho Novo* est mentionné par Joana Gomes da Silveira dans son procès. ANTT, IL, pc. 2325, *contraditas* du 14 août 1732.
[51]ANTT, IL, pc. 6284, fl. 4 et sentence du 21 janv. 1732 (pour Simão Rodrigues), questionnaire de *Coartada* du 9 de fév. 1730 et enquête de nov. 1730 (pour l'épisode de la croix).

tionnée, mais elles avaient habituellement lieu pendant l'hiver, période sèche, qui facilitait les déplacements. En tout cas, le 24 septembre, de retour à Olinda, le secrétaire de la visite transcrit les fautes des judaïsants du livre de la *devassa* afin de les envoyer à Lisbonne[52].

À la mi décembre, le P. Rafael Álvares, supérieur de la maison jésuite de são Gonçalo de Paraíba, commence l'enquête judiciaire ordonnée par les inquisiteurs par l'intermédiaire de son collègue d'Olinda. Les cinq dénonciateurs sont appelés à nouveau à témoigner et confirment leurs déclarations, rectifient des détails et ajoutent quelques précisions. À la fin de l'enquête, suivant les ordres des inquisiteurs, le jésuite écrit son avis sur les témoins et leurs dires: "je pense que tous les témoins de cette enquête témoignèrent en vérité afin de décharger leur conscience et par zèle vis-à-vis de Notre Sainte Foi. Leurs dépositions doivent être crues, car Maria da Silveira Bezerra m'a paru être une femme de bon sens [*sizuda*] et respectueuse de Dieu, et [parce que] Maria das Neves et Joana do Rego vécurent en compagnie (dans les maisons mêmes) de certains des dénoncés, d'où leur connaissance de ce qu'ils faisaient"[53].

Un an plus tard, le 22 décembre 1728, d'après les résultats de l'enquête faite par le jésuite et le *sumário* envoyé par l'évêque, le procureur inquisitorial requiert l'arrestation des judaïsants, mettant en évidence "l'exubérance" des preuves fournies par Maria da Silveira Bezerra et par les autres témoins contre son propre père et plusieurs parents très proches. Au vu de ces témoignages et de la réquisition du procureur, "la majorité des voix est d'avis qu'il n'était pas nécessaire de faire d'autres diligences pour vérifier s'il y avait des raisons de craindre une conjuration ou de fausses déclarations de la part des témoins. Toutes les voix sont d'accord que les fautes sont suffisantes pour que lesdits Diogo Nunes Thomas père et fils, Luís Nunes da Fonseca, Guiomar Nunes [Bezerra], Luís de Valença [Caminha], Felipa [Nunes] da Fonseca, José de Valença [da Fonseca Caminha], Estêvão de Valença, Luís de Valença, Guiomar [Henriques] Nunes, Ana da Fonseca, l'autre Guiomar Nunes, Branca de Figueiroa, Antônio da Fonseca, Maria de Valença, Clara Henriques [II], l'autre Guiomar Nunes [de Valença], Manoel Henriques [da Fonseca], Joana do Rego [III] et Maria da Fonseca soient arrêtés. Et qu'ils soient emprisonnés dans les prisons secrètes de cette Inquisition avec séquestre des biens, pour lesquels des mandats

[52] ANTT, IL, pc. 6284, fl. 31-40.
[53] ANTT, IL, pc. 6284, fl. 18-24.

seront passés. Pour ce qui est des autres, que l'on attende de nouvelles preuves [...] Lisbonne, le 22 décembre 1728".

Deux jours plus tard, les mandats d'arrestation des vingt personnes mentionnées dans la sentence furent envoyés à Antônio Borges da Fonseca, colonel (*mestre de campo*) et familier de l'Inquisition à Olinda, pour qu'il coordonne les emprisonnements[54]. Avec les mandats, le familier reçut une lettre des inquisiteurs lui disant de se mettre d'accord avec l'évêque, qui devait diriger l'opération, sur la façon de mener les arrestations et choisir parmi les hommes de confiance ou les autres familiers locaux, ceux qui les mettraient en exécution. Il reçut aussi une liste des "circonstances qui nous semblent nécessaires pour que cette diligence soit menée à bien avec les égards et le secret dus", et on attendait de lui une description par écrit de l'opération. Le même jour, une lettre est envoyée à D. José Fialho le prévenant de l'affaire et lui demandant, en cas d'empêchement de la part d'Antônio Borges da Fonseca, de s'en charger[55].

Les premières arrestations et leurs répercussions

Malgré les précautions prises par les inquisiteurs, renforçant avec la liste mentionnée les quelques prescriptions contenues dans le règlement des familiers[56], les emprisonnements ne se passèrent pas comme ils auraient dû, ce qui résulta en dommages, tant pour les finances et le secret inquisitoriaux, que pour les prévenus. Les renseignements sont très épars, mais suffisants pour savoir que malgré la bonne volonté du familier et de l'évêque —tous les deux seront remerciés par les inquisiteurs et on fera appel à eux lors de la deuxième vague d'arrestations—, étant donné le nombre élevé de personnes à arrêter en même temps, les captures furent menées de façon peu organisée. D'ailleurs, la disparition de Luís de Valença —je ne sais pas ce qui lui est arrivé: décès? fuite?— et les décès de Guiomar Henriques Nunes (veuve de Simão Rodrigues Álvares) et de Maria da Fonseca III, fille de Clara Henriques II, réduisirent le nombre de personnes à emprisonner à dix-sept[57].

Vers le mois de mars 1729, à la suite du courrier des inquisiteurs, D. José et Antônio Borges da Fonseca se rencontrèrent probablement,

[54]ANTT, IL, pc. 6284, fl. 43v–45.
[55]ANTT, IL, liv. 21, fl. 347-v.
[56]"Regimento dos familiares do Santo Ofício", dans: Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*, 95–96.
[57]ANTT, IL, liasse 23, n° 92.

pour décider de la façon d'agir. La première chose était de prévenir le pouvoir séculier pour que le représentant local du fisc royal accompagne le familier lors des arrestations afin de procéder au séquestre des biens et fournir l'argent nécessaire au transport des prisonniers; et éventuellement bénéficier de son aide pour arrêter, escorter et surveiller les prévenus. Ce fut ainsi le capitaine Antônio Felipe de Mendonça, qui arrêta Antônio da Fonseca Rego et probablement sa femme et cousine Maria de Valença. Les soldats désignés pour surveiller sa maison en profitèrent pour faire main basse sur quelques poules et des cuillères en argent[58]. Outre l'aide des soldats, le familier Antônio Borges da Fonseca put compter sur celle de la population: seize des dix-sept prisonniers de la première vague d'arrestations furent détenus dans la *casa de purgar* —lieu où étaient entreposés les pots de sucre à cristalliser— de l'*engenho Novo* pendant un jour et demi, certainement avec l'accord du maître des lieux, João Peixoto de Vasconcelos, cousin par alliance de Diogo Nunes Thomas III et Guiomar Nunes Bezerra, deux des judaïsants arrêtés. Parmi les sentinelles convoquées pour les surveiller, se trouvaient Agostinho da Silva Ribeiro et ses enfants, le beau-frère et de jeunes neveux des susnommés[59]. Ils furent ensuite emmenés en ville et séparés. À part ses couvents, la petite cité ne disposait d'aucun lieu pour maintenir les prisonniers dans l'isolement, car en l'absence d'*aljube* (prison ecclésiastique), les cachots séculiers ne s'y prêtaient pas. Une des prisonnières, Maria de Valença, fut détenue, seule, chez le marchand Mateus da Cunha, et surveillée par sa femme, Josefa Soares[60]. Les autres femmes eurent probablement le même traitement. On retrouve ensuite les prisonniers à Recife, sans indication sur les moyens —terre ou mer— et conditions de leur transport. Au Pernambouc, ils durent attendre trois mois avant d'être embarqués pour Lisbonne et les femmes furent à nouveau isolées: ce fut le cas de Branca de Figueiroa, enfermée chez le lieutenant-colonel et familier du Saint-Office Manoel Dias Pereira[61].

Finalement, vers la fin de juillet 1729, les prisonniers sont embarqués à Recife sous la responsabilité des capitaines des vaisseaux, qui devaient les remettre à l'*alcaide* de l'Inquisition, le gouverneur des prisons du Saint-

[58]ANTT, IL, pc. 10476, transcrit dans Novinsky, *Inquisição, Inventário de bens confiscados*, 46.

[59]ANTT, Il, pc. 2325, *contraditas* du 14 oct. 1732, pc. 2613, *contraditas* du 27 nov. 1732, et pc. 6284, *exame* du 16 déc. 1732.

[60]ANTT, IL, pc. 9397, enquête du 24 juil. 1733, pc. 15, inventaire des biens et pc. 2325, enquête de juil. 1733.

[61]ANTT, IL, pc. 6284, *coartada* du 9 fév. 1730 et enquête du 14 juil. 1730.

Office. Livrés à Lisbonne à l'huissier (*meirinho*) Antônio Rebelo, ils furent incarcérés à des dates différentes: le 6 octobre (Luís Nunes da Fonseca et Estêvão de Valença Caminha), le 7 (Branca de Figueiroa, Diogo Nunes Thomas III et probablement son père, Guiomar de Valença, Luís de Valença Caminha, Manoel Henriques da Fonseca et Maria de Valença), le 8 (Ana da Fonseca, Clara Henriques, et Guiomar Nunes), le 17 (Joana do Rego III et Felipa da Fonseca), le 7 novembre (Guiomar Nunes Bezerra) et le 22 novembre (Antônio da Fonseca Rego), ce qui implique qu'ils embarquèrent sur des embarcations différentes; mais pas tous: le dix-septième mandat d'arrestation, au nom de José da Fonseca Caminha, ne fut exécuté que quelques années plus tard, car il habitait dans la région des mines. Arrêté par un familier à la *Pedra dos Angicos*, il n'arrive à Lisbonne qu'en décembre 1734[62]. En envoyant à Antônio Borges da Fonseca de nouveaux mandats de capture, les inquisiteurs font référence aux problèmes survenus lors de la première vague d'arrestations: ils lui demandent de bien suivre les instructions de 1728 et de faire attention à ce que les personnes soient séparées, tant sur place que pendant leur transport, et que les membres d'une famille soient embarqués sur des navires différents, pour qu'ils ne puissent communiquer ni savoir que leurs parents étaient également arrêtés. Ils lui demandent aussi que chaque prévenu parte avec couchage, vêtements et objets usuels, afin de voyager avec plus de commodité et éviter les dépenses importantes, comme avec les prisonniers de 1729[63].

Pour ce qui est des biens des prisonniers, en effet, à part quelques pièces de monnaie, apportées par Guiomar Nunes Bezerra et Guiomar de Valença, les prévenus arrivèrent à Lisbonne sans rien, se plaignant de mauvais traitements, vraisemblablement en rapport avec l'attitude du bailli de la Paraíba, qui négligea de leur fournir le nécessaire pour la longue et pénible traversée. Il coordonna très maladroitement la vente de leurs biens, créant des dommages, surtout pour le fisc royal. C'est ce qui ressort des lettres envoyées de Lisbonne à l'évêque, à Antônio Borges da Fonseca et au propre bailli, qui fut prié de remettre les choses en ordre "dans la mesure du possible"[64].

Cette situation exceptionnelle, pendant laquelle il fallait gérer tant de monde, fut négative pour le secret inquisitorial. Lors de la journée qu'ils passèrent ensemble dans la *casa de purgar* de l'*engenho Novo*, les prévenus

[62]ANTT, IL, pc. 2608.
[63]ANTT, IL, liv. 21, fl. 406.
[64]ANTT, IL, liv. 21, fl. 395v-396 et 405-406.

eurent le temps de monter une stratégie, sinon de défense, du moins d'attaque. Selon Branca de Figueiroa, Felipa da Fonseca conseilla à ses sœurs, filles et nièces, de dénoncer Simão Rodrigues Álvares, "qui leur avait appris [à judaïser]". Ici se pose la question de la connaissance que les nouveaux-chrétiens de la Paraíba pouvaient avoir du fonctionnement interne de l'Inquisition, de façon à le contourner, ne 'confessant' aux inquisiteurs que le strict nécessaire pour se protéger de la peine capitale. Comment était-ce possible? De qui tenaient-ils ces renseignements? Plusieurs possibilités existent: rappelons qu'en 1673, Ambrósio Vieira était connu localement comme un banni de l'Inquisition, ce qui sous-entend un passage par un des tribunaux portugais; les discordances entre les descendants de Diogo Nunes Thomas I sur son lieu de naissance jettent le doute sur son passé; peut-être était-il aussi un banni[65]? Rappelons aussi que le père de Luís de Valença Caminha, Pedro da Costa Caminha, avait, à Ipojuca, un *partido* dans l'engenho de Mateus da Costa qui, après un passage par les geôles inquisitoriales a pu lui raconter ce qui s'y passait. De toute façon, pendant l'époque hollandaise les fréquentations juives —tant d'Ambrósio Vieira et de ses fils, que de Pedro da Costa Caminha— ont pu leur donner des idées sur le fonctionnement de la machine inquisitoriale et sur la meilleure façon de se sauver d'un séjour dans les Estaus, supposant une transmission de ce savoir, par les parents à leurs enfants, avec la Loi de Moïse. Une dernière possibilité: Simão Rodrigues, considéré par les dénonciateurs, et pas seulement par les prisonniers, comme le chef religieux des judaïsants, avait un frère, Fernando Henriques Álvares, réconcilié par "une des Inquisitions de Castille". Celui-ci avait un fils portant le même nom, emprisonné puis brûlé lors de l'autodafé du 20 septembre 1733, pour ne pas avoir deviné qu'il était épié dans les cachots mêmes du Saint-Office[66]. Cette dernière possibilité, malgré la fin tragique de Fernando Henriques Álvares le jeune, reste vraisemblable, car les *cárceres de vigia* étaient le secret le mieux gardé des prisons inquisitoriales[67]. Il était donc possible que les nouveaux-chrétiens de la Paraíba du dix-huitième siècle aient eu une idée sur la manière d'agir face aux inquisiteurs. Toutefois, si tel était le cas, cette connaissance ne servit pas de façon systématique, car la présence intimidante des juges, les pressions physiques et morales, les longs mois —voire les années— de procès et les problèmes de conscience qui s'en-

[65]Voir n. 226.
[66]ANTT, IL, pc. 8172.
[67]Voir Amiel, "Os Cárceres de Vigia", 141-150.

suivaient, firent que le comportement des prévenus changea, devenant imprévisible.

Lors de la journée fatidique de leur arrestation, Antônio da Fonseca et d'autres personnes emprisonnées dans la *casa de purgar* de l'*engenho Novo*, dirent à haute voix que ceux qui les accusaient seraient embarqués "pour le Saint-Office", sans nommer personne en particulier. Ils n'étaient donc pas sûrs de leurs dénonciateurs —signe de la discrétion des rapports entre les inquisiteurs, le P. Gonçalo de Gouveia Serpa et les jésuites. Selon Joana Gomes da Silveira Bezerra— une des victimes des faux témoignages —c'est la *devassa* de l'évêque qui souleva le soupçon des judaïsants: toutes les personnes en contact avec D. José furent soupçonnées par les premiers Paraibanos arrêtés. Joana dit avoir été menacée, ainsi que ses sœurs, dont la dénonciatrice Maria da Silveira Bezerra, mais sans Guiomar Nunes Bezerra, déjà arrêtée en 1729, Agostinho da Silva et Francisco de Meneses, qui n'avait rien à avoir dans l'affaire[68]. Elle ajoute encore que détenue en ville, Maria de Valença s'interrogeait "si Diogo Nunes Thomas [II] avait été arrêté avec deux de ses enfants [Diogo Nunes Thomas III et Guiomar Nunes Bezerra], pour quelle raison ses filles restées sur place ne le seraient pas également?" Selon le fils aîné de Maria da Silveira Bezerra, Duarte Gomes da Silveira III, Felipa da Fonseca se posait le même genre de questions à propos de Diogo Lopes et sa famille[69].

Ces menaces inquiétèrent tellement Maria da Silveira Bezerra qu'elle demanda au P. Gonçalo d'écrire à l'évêque pour demander protection, "pour elle et ses enfants", contre les faux témoignages de son père, son frère, sa sœur et ses cousins[70]. Effectivement, plusieurs d'entre eux furent dénoncés plus tard par les judaïsants emprisonnés: Francisco Barbosa le fut uniquement par Antônio da Fonseca Rego, qui dénonce également Maria da Silveira Bezerra, Joana do Rego IV, ses enfants et son frère. Difficile de savoir si D. José intervint auprès des inquisiteurs pour protéger Maria et sa famille, mais si ce fut le cas, cette protection fut partielle: Maria fut dénoncée par douze personnes, son fils aîné, Duarte, par six. Ils ne furent pas inquiétés pour autant, probablement à cause de la déclaration qu'Ana da Fonseca, belle-sœur de Maria, fit aux inquisiteurs: son défunt frère lui avait dit avoir essayé de "catéchiser" sa femme sans succès et donc décidé

[68]ANTT, IL, pc. 6284, *exame* du 16 déc. 1732 et pc. 2325, *contraditas* du 14 oct. 1732, enquête de juil. 1733.
[69]ANTT, IL, pc. 2325, enquête de juil. 1733.
[70]*Ibidem.*

de ne pas transmettre le judaïsme à leurs enfants. Dans la liste des suspects de judaïsme des archives du Saint-Office, les inquisiteurs prirent note de cette déclaration, décidant de ne pas les arrêter[71]. Mais le deuxième fils de Maria, Gaspar, eut moins de chance, car en dénonçant plusieurs membres de sa famille, il admit avoir pratiqué un jeûne juif. Cette auto-confession faite au cours des dénonciations joua contre lui, car pour les inquisiteurs ce n'était pas suffisant: ils lui demandèrent de partir pour Lisbonne pour mieux s'expliquer. Ils durent insister, car Gaspar ne se décidait pas à partir —malgré l'aide financière pour le voyage proposée depuis le début— invoquant des excuses insuffisantes aux yeux des juges[72]. On peut penser que les inquisiteurs le voulaient à Lisbonne pour le réconcilier en bonne et due forme, comme si sa déposition avait eu valeur de 'présentation', car les nombreux témoignages des prisonniers de la première vague d'arrestations précisant comment son initiation au judaïsme avait eu lieu, n'étaient probablement pas suffisants pour instaurer un procès issu de dénonciations. En 1731 ou 1732 il partit finalement pour la Métropole et y mourut en 1732 ou au tout début de 1733, sans que l'on sache quelles furent ses activités à Lisbonne[73].

JOANA DO REGO IV

La vindicte des judaïsants contre Joana do Rego IV, fille illégitime que Gaspar Henriques da Fonseca eut de l'esclave Domingas Fagundes, fut plus efficace. Lors des dénonciations, Joana, comme Gaspar, admit avoir été "catéchisée", mais contrairement à son demi-frère, elle affirma ne pas avoir accepté l'enseignement. Dans la dénonciation que le P. Gonçalo transmit aux inquisiteurs en 1726, les dires de Joana ne furent pas transcrits spécifiquement, le prêtre préférant faire un texte global, prenant en compte les 'confessions' des cinq témoins comme un tout. Seul celui de Gaspar fut spécifié. Mais dans la *devassa* faite par D. José, Joana dit que "Simão Rodrigues [...] la catéchisa et la persuada de ne pas croire en la Loi du Christ, car il n'était pas le fils de Dieu; que la Très Sainte Notre Dame Marie n'était pas vierge, et que seule la Loi de Moïse était vraie, ce qu'elle

[71]ANTT, IL, pc. 34, confession du 1er mars 1730. Pour les notations dans la liste des suspects, voir Novinsky, *Inquisição, Rol dos Culpados*, 32, 46 et 180.

[72]ANTT, IL, liv. 22, fl. 14–14v. Pour une première notification sur le sujet de Gaspar, faite en avril 1730 à l'*Ouvidor* de la Paraíba, voir *id.*, liv. 21, fl. 396.

[73]Sur la définition de présentation, voir plus haut 110. Gaspar n'eut pas de procès en son nom. Ce que l'on sait de son déplacement à Lisbonne et de son décès se trouve dans: ANTT, IL, pc. 8534, généalogie (15 mars 1734) et pc. 816, enquête de juil. 1734.

n'a jamais admis, restant constante dans la confession de la Loi du Christ". Dans le témoignage donné au jésuite quelques mois plus tard, Joana informa que Simão lui dit "de ne pas adorer les images des saints, du Christ ou de la Vierge, de ne pas prier et de ne pas écouter la messe, car ce n'était pas la vraie messe", sans mentionner sa réaction aux propos tenus par le maître judaïsant. Elle informa aussi avoir été au courant de certaines pratiques observées par des membres de la famille de son père, mais qu'elle ne sut qu'il s'agissait de rites juifs, contraires à l'Église, qu'après avoir été renseignée par Maria da Silveira Bezerra, probablement à la suite d'une lecture d'édit, mais qu'elle le devinait déjà d'après le discours de Simão Rodrigues Álvares[74]. Joana ne pensait pas que ceux qu'elle dénonçait lui rendraient la pareille: neuf mentionnèrent son cas aux inquisiteurs, provoquant ainsi son arrestation, décrétée le 28 septembre 1731[75]. Mais ces dénonciations ne concordaient pas, ce qui permet de voir ceux qui confirmaient et ceux qui infirmaient sa version des faits. Son cousin Antônio da Fonseca Rego affirme avoir fait des jeûnes en compagnie de Joana, qui, avec Simão Rodrigues, leur grand-mère Maria Thomas et leur tante Guiomar Nunes, lui avaient inculqué la Loi de Moïse. Sa tante Clara Henriques dit que vers 1710, Joana lui confia pratiquer le judaïsme, appris par Simão Rodrigues. La sœur de Clara, Felipa da Fonseca, dit avoir appris le judaïsme vers 1705 en même temps que plusieurs de ses parents, dont Maria da Silveira Bezerra et Joana do Rego IV, de Simão Rodrigues. Felipa affirme qu'elles acceptèrent cet enseignement et ajoute ailleurs que Joana avait appris à ses filles à ne pas manger "de viande de porc, lièvre ou lapin, ni de poisson de peau [= sans écailles]". Sa cousine Guiomar de Valença mentionne avoir fait un jeûne du 'grand jour' avec Joana à cette même époque. Une autre cousine, Joana do Rego III, dans un témoignage plus complet, dit avoir appris le judaïsme en même temps que son homonyme, pratiquant avec elle des rites juifs —jeûne, règles alimentaires, repos sabbatique— pendant cinq ou six ans, jusqu'à ce que la dénoncée se marie avec Agostinho da Silva Ribeiro et s'éloigne. Ils partirent habiter ailleurs. Manoel Henriques da Fonseca fait un récit semblable, disant s'être entretenu, et non avoir pratiqué, avec Joana "de la Loi et des croyances qu'ils respectaient" pendant deux ou trois ans, jusqu'à son déménagement. Maria de Valença raconte aux inquisiteurs que vers 1716 elle était présente quand

[74]ANTT, IL, pc. 6284, fl. 22v et 36.
[75]ANTT, IL, pc. 2613. Cinq autres personnes vont la dénoncer encore après son arrestation.

Joana interrogea Simão Rodrigues sur la date exacte du 'grand jour', car elle voulait jeûner ce jour là, demandant à sa femme, Guiomar Nunes, de lui envoyer du poisson, pour le repas de cette fête. Après le départ de Joana, intriguée, Maria questionna Guiomar sur l'initiateur de Joana à la Loi de Moïse, et apprit alors que c'était Simão Rodrigues, à sa propre demande. Maria ajoute que depuis 1726, Joana semble avoir quitté la Loi de Moïse, peut-être sous l'influence de son mari, vieux-chrétien, pris ses distances d'avec les parents de son père, Gaspar Henriques da Fonseca, et fait courir le bruit que son père était Luís de Sousa Furna, vieux- chrétien. Joana disait avoir fait semblant d'être la fille de Gaspar pour avoir sa charte de liberté. Elle était l'esclave d'un débiteur de Gaspar. Le témoignage de Guiomar Nunes Bezerra, cousine au deuxième degré et tante par alliance de Joana, est celui qui concorde le plus avec ses dépositions. Guiomar dit que vers 1705, se confiant à Joana à propos de l'enseignement de Simão Rodrigues, celle-ci avoua l'avoir reçu, sans toutefois préciser si elle le respectait. Ce n'était pas l'avis de Guiomar car Joana s'éloignait d'elle et de ses parents, mais aussi parce qu'elle les avait dénoncés lors de la visite de l'évêque à Paraíba[76]. En les comparant aux propos que Joana tint lors des dénonciations, tous ces témoignages semblent avoir une part de vérité, mais il est difficile d'arriver à une conclusion sur son degré de connaissances et de participation aux rites des judaïsants même si l'assiduité avec laquelle elle fréquentait la maison paternelle, fit dire à des esclaves de ce dernier qu'elle était "la sacristaine [des judaïsants], préparant le nécessaire à la pratique de leurs rites"[77].

Son procès ne permet pas d'arriver plus près de la réalité des faits, car elle y adopte une tactique très défensive, rejetant toute accusation de pratiques juives et même d'enseignement, disant avoir pris connaissance de certains détails des rites juifs par Maria da Silveira Bezerra, ce que celle-ci dément, affirmant le contraire. Joana essaya aussi de se faire passer pour vieille-chrétienne. Selon les inquisiteurs "en tant que fille de Luís de Sousa Furna, elle n'aurait pas la qualité de néo-chrétienne qui pouvait lui porter préjudice", mais l'enquête menée à Paraíba auprès de nombreux témoins la dément complètement. Face à son certificat de mariage, où elle apparaît en tant que fille de Gaspar Henriques, et interrogée sur les raisons qui lui

[76]ANTT, IL, pc. 10476, confession du 2 déc. 1729; pc 8879, confession du 26 sept. 1730; pc. 11778, confessions du 26 oct. 1729 et du 7 oct. 1730; pc. 4059, confession du 2 mars 1731; pc. 9164, confession du 26 oct. 1729; pc. 9967, confession du 6 sept. 1730; pc. 1530, confession du 26 janv. 1730 et pc. 11773, confession du 28 nov. 1729.
[77]ANTT, IL, pc. 2613, enquête de juil. 1733.

firent affirmer le contraire, ne sachant quoi dire, Joana dit n'être qu'une ignorante et ne pas savoir répondre. Son argumentation s'ébréchait, mais elle tint bon contre les charges retenues, qui pouvaient l'amener facilement à l'échafaud. Malgré des contradictions et des mensonges manifestes révélés lors d'enquêtes faites sur place, l'impossibilité de confirmer les témoignages de Clara Henriques et de Guiomar Nunes Bezerra, décédées entre-temps, l'insuffisance des témoignages *de auditu*, l'inimitié prouvée entre Antônio da Fonseca Rego et le mari de Joana, les discordances entre les premières et deuxièmes déclarations de certains des témoins, et finalement, le fait que Joana ait été une des dénonciatrices déclenchant les arrestations, firent qu'après trois ans de procès et une séance de torture, les inquisiteurs ne lui firent abjurer que *de vehementi*[78].

LES SŒURS CATHOLIQUES

Les dénonciations des premiers arrivés à Lisbonne amenèrent l'arrestation d'autres personnes qui, contrairement à Gaspar et Joana, n'avaient même pas un essai de 'catéchèse' avorté à se reprocher. Teresa Barbalha de Jesus, Joana Gomes da Silveira Bezerra, Mariana Páscoa Bezerra et Luzia Barbalha Bezerra, arrêtées en 1730 lors de la deuxième vague d'arrestations, et plus tard le fils de Joana, João Gomes da Silveira, sœurs et neveu de Diogo Nunes Thomas III et de Guiomar Nunes Bezerra, soutinrent devant les inquisiteurs un catholicisme irréprochable, démontré par l'inconsistance des témoignages et les enquêtes faites à Paraíba, qui révélèrent "une vie simple, pieuse et recueillie" auprès de leur mère et grand-mère vieille-chrétienne.

Les avocats (*procuradores dos presos*) travaillant dans les tribunaux inquisitoriaux étaient certes commis d'office par les juges. Ils pouvaient être récusés par le prévenu, sans que le règlement dise la procédure à suivre dans tel cas [liv. II, tit. VIII, § 5], mais ils pouvaient jouer un vrai rôle de défense, même si, souvent, leur intervention auprès des inquisiteurs —avec demandes d'enquêtes et vérifications— ne servait qu'à prolonger la procédure. Malgré cela, leur aide pour l'établissement d'articles de défense, de *reperguntas* (vérification des accusations), de *contraditas* (réfutation d'accusations), de *coartadas* (présentation d'alibi), ou la preuve d'inimitiés, était non seulement indispensable pour être agrées par les inquisiteurs, mais aussi utile. En effet, l'analyse de certains de ces articles, dans divers procès,

[78]ANTT, IL, pc. 2613.

montre la constance de certaines formules et allégations qui ne pouvaient être que l'œuvre des avocats.

Il est difficile de s'imaginer la rencontre entre un prévenu et son avocat, ce qu'ils pouvaient se dire, toujours en présence d'un notaire ou autre ministre inquisitorial, jusqu'à quel point l'inculpé se confiait à son défenseur, ou le type de renseignements que ce dernier, connaissant les rouages de la procédure inquisitoriale, fournissait à son client. L'aide de l'avocat, au service de la force morale et de la confiance qu'avaient certains détenus dans leur innocence, donnait des textes pathétiques de sincérité, susceptibles de donner des résultats s'ils étaient accompagnés d'enquêtes probantes. À la fin de son réquisitoire de défense, Luzia Barbalha Bezerra ajoute qu'elle "sait très bien l'imminent danger que sa vie court étant donné les preuves retenues contre elle. Elle sait aussi que la solution pour échapper au châtiment qui la menace est la confession des fautes qui lui sont imputées, car elle reconnaît que l'on ne croira pas en son innocence par son seul dire contre ceux des témoins. Mais malgré sa condition malheureuse de prévenue, il ne lui est par permis de mentir, et elle ne peut donc pas confesser ce qu'elle n'a pas commis, demandant humblement à Vos Seigneuries de faire spéciale réflexion sur le fait qu'elle sait que la confession des fautes qu'on lui impute est le chemin le plus facile et plus sûr pour lui assurer la vie —son bien le plus aimé— et que malgré la conscience de cela, pour ne pas mentir, elle ne confesse pas. [Il faut aussi prendre en compte que] dans le cas présent, les raisons et circonstances qui peuvent gêner d'autres personnes, n'existent pas, parce que sa confession ne peut plus porter préjudice ou faire du mal à son père et à ses parents, car après avoir témoigné contre elle, comme je [sic] le présume, sa confession n'alourdirait plus leurs procès, et parce qu'elle n'aurait pas de raisons de faire montre de plus de charité et d'amour envers eux, que ce qu'ils démontrèrent pour elle. Par ailleurs, la menace [?] de confiscation n'est pas un empêchement, étant donné qu'elle vit sous l'autorité paternelle, sans aucun bien à soi; ni le discrédit qu'accompagne le port de l'habit pénitentiel, car après son arrestation et celle de ses père et parents, peu de réputation pouvait-elle risquer ou perdre, sans compter que l'infamie de celui qui est relaxé est toujours plus grande que le déshonneur de celui qui confesse et fait pénitence. Et que malgré le fait de risquer peu avec une confession et tellement sans elle, elle préfère mourir innocente clamant vérité, que vivre coupable de mensonges, imputant à d'autres et à soi-même des crimes jamais commis. Elle a le vif et ferme espoir que Dieu Notre Seigneur l'aidera en sa faveur et innocence, se consolant du fait que si telle est la volonté du

même Seigneur (qu'elle souffre sans fautes par ses grands péchés), elle accepte de très bonne volonté tous les châtiments, les offrant à la sainte mort et passion de Notre Seigneur Jésus Christ, qui a tellement souffert pour son salut"[79].

Luzia, qui eut onze témoignages contre elle, dont plusieurs confirmés par une enquête de *reperguntas*, réussit à "affaiblir les preuves de la justice" par une "défense recevable" mais dut, avant de sortir des geôles, subir une séance de torture pour 'purger' les indices qui pouvaient être encore retenus contre elle. Mise sur le *potro*, après trois quarts d'heure de torture, pendant lesquels elle clama le nom de Jésus "disant toujours être innocente", la séance fut arrêtée à la demande du médecin qui la déclara incapable de supporter le reste du supplice. Luzia abjura *de vehementi*, après plus de cinq ans de procédure, au cours de l'autodafé du 24 juillet 1735, en même temps que sa sœur Mariana Páscoa Bezerra, qui fut comme elle sauvée par l'insuffisance des preuves retenues, et après avoir passé l'épreuve de la torture[80]. Elles durent supporter avec une soixantaine d'autres personnes la honte et la fatigue d'un autodafé public, célébré en présence du Roi, de l'Infant et d'une foule nombreuse, en l'église saint Dominique, de midi à huit heures du soir[81], mais aussi la douleur de la nouvelle de la mort de leurs sœurs Joana et Teresa, qui, ayant comme elles refusé les accusations, eurent leurs sentences lues lors de la même cérémonie. Teresa Barbalha de Jesus décéda le vendredi 23 janvier 1733 d'hydropisie, assistée par le médecin et le chirurgien du Saint-Office[82], s'étant confessée à deux dominicains qu'elle fit appeler, et Joana Gomes da Silveira Bezerra mourut le soir du 12 mai 1734 "galvada na quarta espécie" dans de grandes douleurs, après s'être aussi confessée. "La cause des défunts étant vue avec plus de bienveillance" —c'est ce que disent les inquisiteurs— elles furent absoutes[83]. Luzia et Mariana furent condamnées à des peines spirituelles, d'emprisonnement au gré des inquisiteurs et au paiement de 20$000 réaux pour couvrir

[79]ANTT, IL, pc. 816, *contraditas* du 13 oct. 1732.
[80]ANTT, IL, pc. 3514.
[81]ASV, Segretaria di Stato Portogallo, 90, fl. 186v.
[82]Le chirurgien Francisco da Silva reçut 960 réaux pour ses services auprès de Teresa, et le médecin Manoel Batista 160 plus 830 pour les médicaments administrés. ANTT, IL, liv. 904, fl. 10.
[83]ANTT, IL, pc. 2325 et pc. 9397.

le coût des procès, si toutefois cette somme ne dépassait pas le tiers de leurs biens[84].

João Gomes da Silveira, fils de Joana Gomes da Silveira Bezerra et de son cousin germain vieux-chrétien, fit partie de la troisième vague d'arrestations et fut incarcéré le 28 septembre 1733, avec seulement deux témoins à charge. Comme sa mère et ses tantes, il n'avoua jamais avoir judaïsé, tout au plus il rapporta une conversation avec son cousin Gaspar qui l'informa du judaïsme pratiqué par leur grand-père, leur tante Guiomar et plusieurs autres parents, et de ce que lui-même avait vécu dans la Loi de Moïse un certain temps, puis s'était repenti en les dénonçant alors à l'Inquisition. Le décès des deux témoins, ses cousines éloignées Felipa da Fonseca et Floriana Rodrigues, ce qu'il dit de Gaspar et l'arrêt des témoignages paraibanos, firent que les inquisiteurs l'acquittèrent. Les procès de sa mère et de ses tantes ne semblent pas avoir été consultés par les juges[85]. Le Conseil Général de l'Inquisition ne fut pas d'accord, demandant qu'il soit d'abord soumis à un simulacre de torture. On devait simplement "commencer à l'attacher" à l'instrument de torture. Lors du deuxième jugement des inquisiteurs, on fut d'avis qu'il devait abjurer *de levi* dans la salle d'audiences et non lors d'un autodafé, ce qui fut fait après quatre ans de procès, le 18 septembre 1737.

LES PÉNITENTS

Revenons maintenant aux personnes arrêtées à Paraíba au début 1729. Des seize prévenus arrivés à Lisbonne en octobre et novembre, deux moururent peu de temps après. Luís de Valença Caminha eut une infection pulmonaire, et malgré la saignée et les médicaments, "à cause de son grand âge, de la gravité et de la violence de la maladie, il mourut au bout de quatre jours", le 7 novembre entre onze heures et midi, sans avoir reçu les sacrements, malgré la demande qu'il fit à ce propos la veille de son décès. Il venait de confirmer à l'inquisiteur venu à sa cellule une confession faite le 20 octobre dans la salle d'audience. Le lieutenant Diogo Nunes Thomas II fit son unique confession le 24 octobre. Cinq mois plus tard, la nuit du 20 mars 1730, il mourut d'une attaque d'apoplexie, ayant reçu l'extrême-onction d'un frère prêcheur. Malgré les contradictions apparues dans

[84]Le procès de Luzia coûta à l'Inquisition 10$700 rs, et celui de Mariana 14$860 rs. Luzia déclara n'avoir pas de biens et Mariana, une esclave indienne d'une valeur de 60$000 rs, desquels elle devait déjà au fisc 8$000 rs, étant débitrice de son cousin Manoel Henriques da Fonseca, arrêté au nom du Saint-Office en 1729.
[85]ANTT, IL, pc. 8534.

leurs aveux et l'omission de certains noms, les inquisiteurs décidèrent d'agréer les confessions, libérant ainsi leurs âmes des affres de l'enfer[86]. Les deux procès furent alors oubliés au milieu de la paperasse inquisitoriale: la sentence de Luís de Valença ne fut lue qu'à l'autodafé du 20 septembre 1761[87], et je n'ai pas trouvé d'indices d'une lecture publique de celle de Diogo Nunes Thomas.

Dix personnes[88] confessèrent leurs fautes de la façon attendue par les inquisiteurs, nommant personnes proches et parents comme complices, devançant même les inquisiteurs en demandant audience de leur propre gré afin de continuer leur aveux, résultat de la politique d'usure du système inquisitorial qui amenait les prévenus au désespoir par les longs mois d'attente entre une séance et la suivante. Seul Luís Nunes da Fonseca II fut torturé, pour ne pas avoir dénoncé ses belles-sœurs, les prénommées *sœurs catholiques*, y compris la dénonciatrice Maria da Silveira Bezerra, qui furent dénoncées comme ses complices par sa femme[89]. Ces dix personnes abjurèrent leurs erreurs et écoutèrent la lecture de leurs sentences d'emprisonnement, port perpétuel de l'habit pénitentiel, confiscation de tous leurs biens et peines spirituelles lors de l'autodafé célébré à Lisbonne le 17 juin 1731 dans l'église des dominicains, près du palais inquisitorial, en présence de D. João V et de ses frères[90].

LES IMPÉNITENTS

À cette date, les prévenus de la deuxième vague d'arrestations étaient à Lisbonne depuis deux mois, et s'y trouvaient encore deux des détenus de 1729: Diogo Nunes Thomas III et Branca de Figueiroa, qui n'avaient pas encore fait, selon les inquisiteurs, de confession complète. Alors que la plupart de ses compagnons d'infortune confessaient leurs fautes dès le premier mois d'emprisonnement, Diogo ne le fit que plus de deux mois plus tard, après les interrogatoires *in genere* et *in specie*. Ces interrogatoires con-

[86]ANTT, IL, pc. 196.

[87]ANTT, IL, pc. 298. Luís ne s'y trouvait pas, contrairement à ce que dit Azevedo, *Novas Epanáforas*, 216.

[88]Luís Nunes da Fonseca II, sa femme Guiomar Nunes Bezerra et ses sœurs Ana da Fonseca, Clara Henriques et Felipa da Fonseca, les enfants de cette dernière Estêvão de Valença Caminha, Maria de Valença et Guiomar de Valença ainsi que Manoel Henriques da Fonseca et sa femme Joana do Rego III.

[89]ANTT, IL, pc. 9966.

[90]ASV, Segretaria di Stato Portogallo, 88, fl. 322v. C'est aussi dans cet autodafé qu'est étranglée puis brûlée, Guiomar Nunes, fille de Clara Henriques et sœur d'Antônio da Fonseca Rego. Nous verrons son cas plus loin.

tenaient, pour le premier, des questions générales sur le délit de judaïsme et pour le second, des questions liées directement aux dénonciations, mais sans faire référence au lieu, au moment, ni aux complices ou délateurs, donnant des interrogatoires très vagues. Au cours de la procédure les prévenus pouvaient demander des précisions quant au moment et au lieu du délit, non pour les confesser, mais pour les contester, notamment avec les présentations d'alibi.

Ce ne fut pas le fait de ne pas confesser qui gêna le plus les inquisiteurs, mais le fait que Diogo dise n'avoir persévéré dans la Loi de Moïse que pendant un an, retournant ensuite à la Loi Évangélique, sans en avoir rendu compte à ses confesseurs, honteux de son délit. Plus d'un an plus tard, en avril 1731, il nie avoir déclaré s'être reconverti au catholicisme un an après l'apprentissage du judaïsme, affirmant en revanche l'avoir abandonné lorsqu'il commença à confesser ses fautes. Dans la même séance d'examen il change d'avis à nouveau et dit s'être décidé à abandonner l'hérésie juste après son arrestation à Paraíba. Pressé de questions très précises sur le moment de son 'illumination', Diogo désespère et dit "ne pas se rappeler, car se trouvant loin de sa patrie et de sa famille, il a l'entendement très perturbé". Un an plus tard, au cours d'une deuxième séance d'examen, il maintient, malgré le langage menaçant des juges, avoir rejoint l'Église lors de son arrestation, contournant les variations dans ses témoignages en alléguant la précipitation et "la tentation de ses péchés"[91]. Malgré leur scepticisme quant à la sincérité de Diogo, les inquisiteurs finissent par délaisser ses variations, ne s'intéressant plus qu'aux noms des complices: l'arrivée de nouveaux prévenus de la Paraíba avait augmenté les dénonciations contre lui. Il eut deux séances de torture à quatre mois d'intervalle, les subissant sans nommer personne d'autre que Dieu et Notre Dame. Il abjura le judaïsme et entendit sa sentence lors de l'autodafé du 20 septembre 1733, en même temps que Branca de Figueiroa, dont les témoignages et confessions brouillent les pistes encore plus que dans le procès de Diogo.

Branca commence par nier toute faute, même après les interrogatoires *in genere* et *in specie*, après lesquels elle formule, avec son avocat, des articles de défense touchant uniquement à ses prétendues origines vieilles-chrétiennes, le 30 décembre 1729. Elle décide quand même, un mois après avoir fait ces déclarations, le 25 janvier 1730, de demander audience aux inquisiteurs pour leur faire part de certains comportements hétérodoxes

[91]ANTT, IL, pc. 8177.

de sa belle-fille Guiomar de Valença et de la mère et de la tante de celle-ci, Felipa da Fonseca et Guiomar Henriques Nunes. Peu à peu, au cours de la procédure, d'innombrables séances d'*exame*, de *reperguntas*, de formulation d'articles de défense divers (alibi, inimitiés, etc.), d'addition de nouveaux témoins à charge, mais aussi de trois séances de torture, la vieille dame —elle avait à peu près soixante-dix ans en 1729 lors de son arrivée dans les geôles inquisitoriales— commença par admettre avoir "une part" de nouvelle-chrétienne, 16 avril 1731, puis, savoir que sa belle-fille et sa famille étaient judaïsantes, lors de la deuxième séance de torture, le 28 juin 1732, ce qui lui évita le supplice, avoir fait des jeûnes de vingt-quatre heures pour l'âme d'un de ses enfants, sans savoir qu'il s'agissait de jeûnes juifs, le 30 juin, puis finalement, avoir appris le judaïsme de Felipa da Fonseca, le 17 décembre. Il est évident que cette confession n'est pas le résultat d'une conversion spontanée, mais qu'il y a, malgré cela, une part de vérité dans ses déclarations, sans que l'on puisse savoir laquelle. Branca essayait certainement de protéger ses proches, ne faisant des déclarations qu'à mesure qu'elle voyait sa situation empirer. Son seul fils survivant, Henrique da Silva ne fut arrêté qu'un an après elle. Elle eut de la chance, si l'on peut dire, car les témoignages à charge —dont quelques uns ne concernaient pas de pratiques juives faites en commun, même s'ils impliquaient 'déclaration formelle' de judaïsme— firent apparaître des divergences dans les avis des inquisiteurs et des députés du Saint-Office, ce qui prolongea son procès suffisamment pour qu'elle fléchisse à temps pour ne pas être relaxée au bras séculier, comme la cousine de sa belle-fille, Guiomar Nunes, emprisonnée en même temps qu'elle et exécutée à la suite de l'autodafé de 1731[92].

Guiomar Nunes, fille de Clara Henriques II, sœur d'Antônio da Fonseca Rego, nièce de Felipa da Fonseca, d'Ana da Fonseca et de Luís Nunes da Fonseca II, cousine des frères Valença, tous pénitents lors de l'autodafé de 1731, plaida être innocente du judaïsme que trois des cinq dénonciateurs de 1726 ainsi que sa mère, son frère et d'autres parents lui imputèrent. Trois enquêtes furent mandées à Paraíba afin de confirmer les dénonciations de son cousin Gaspar da Fonseca et de sa mère, questionner d'autres personnes sur les pratiques religieuses de Guiomar et l'inimitié dont elle disait peser dans ses relations avec son frère, ses tantes et la mère de Gaspar. Toutes ces tentatives échouèrent, car contrairement à ce qui se passa plus tard avec ses cousines, les *sœurs catholiques*, Guiomar ne trouva

[92]ANTT, IL, pc. 6284.

que peu de monde à Paraíba pour soutenir qu'elle était une bonne fille de l'Eglise, malgré des témoignages en ce sens. Le 26 avril 1731, les juges se réunirent pour étudier son cas et décidèrent l'application de la peine ordinaire dans les cas d'hérésie: la relaxation au bras séculier[93]. Le 3 juin, Guiomar fut informée de la décision prise, mais se maintint dans la négation des fautes. Le lendemain, d'autres témoignages, ceux des prévenus de la deuxième vague d'arrestation, vinrent s'ajouter à son procès, ce qui ne changea rien à son sort. Le 15 juin, on lui fit une deuxième notification, "les mains liées", l'informant de la sentence qui pesait sur elle et de la date proche de l'autodafé[94]. Ce n'est que deux jours plus tard, à six heures et demie de l'après-midi, dans l'église saint Dominique, au cours de la cérémonie même, que Guiomar commença à dire aux inquisiteurs ce qu'ils voulaient entendre, mais il était trop tard: ils jugèrent sa situation inchangée, ce qui fut homologué par le Conseil Général à dix heures du soir. Comme le transmet le légat papal à Lisbonne, Guiomar, ainsi que les onze autres hommes et femmes relaxés au bras séculier ce jour là, voulurent mourir dans la foi du Christ, et furent donc étranglés avant que leurs dépouilles fussent brûlées puis leurs cendres dispersées[95].

La deuxième et la troisième vague d'arrestations

En 1728, en rédigeant les premiers mandats d'arrestation envoyés à Paraíba, les inquisiteurs mentionnent avoir des preuves contre d'autres personnes, mais considérées comme insuffisantes pour les faire arrêter. En 1730, avec les dépositions des prévenus de la première vague d'emprisonnements, c'était chose faite: trente et un mandats datés du 5 juillet sont envoyés au familier Antônio Borges da Fonseca, accompagnés d'une lettre lui rappelant comment procéder, afin d'éviter des problèmes, et lui demandant de se mettre d'accord avec l'évêque, comme en 1728. Ces mandats étaient aux noms des personnes de la famille Vila Real (4), des *sœurs catholiques* (4), de leurs neveux, fils de Diogo Nunes Thomas III (2), du clan du Forte Velho et du Rio das Marés, descendants João Nunes Thomas I (14), des neveux de Simão Rodrigues Álvares (2), des dernières personnes du clan des Valenças (2) et des premières de la famille Chaves (3)[96].

[93]ANTT, IL, pc. 11772.
[94]*Ibidem.*
[95]Voir n. 90.
[96]ANTT, IL, liv. 21, fl. 406-v.

Les mandats indiquaient que ces personnes vivaient dans la région sucrière de la Paraíba, les terres de l'*engenho Velho* et *Novo* et d'autres régions plus proches de la mer: Rio das Marés et Forte Velho. Mais les premières arrestations avaient provoqué plusieurs fuites vers le *sertão*, ce qui, ajouté à quelques décès, ramena le nombre de prisonniers à vingt- quatre. Ceux qui étaient restés sur place, croyant ne pas avoir de comptes à rendre à l'Inquisition ou être à l'abri de dénonciations, furent arrêtés rapidement, avant décembre 1730, par les familiers Antônio Borges da Fonseca et Francisco Antunes de Araújo, et arrivèrent à Lisbonne en avril 1731; ce fut le cas des *sœurs catholiques*, des Vila Real, et du couple José Nunes et Felipa Nunes II.

LES FUGITIFS DU *SERTÃO*

D'autres profitèrent des contacts qu'ils avaient au *sertão*. Nous avons vu qu'Ambrósio Nunes, né au Pernambouc, se marie vers 1723 à Isabel da Fonseca Rego, fille de sa cousine germaine Joana do Rego III. Résidant au Rio das Marés, puis à l'*engenho Velho*, Ambrósio part souvent vers le *sertão das Piranhas* —où il a des terres— pour traiter son bétail, parfois accompagné de ses cousins, oncles de sa femme, João et Jorge Nunes Thomas. Avec les premières arrestations, dont celle des parents d'Isabel, les frères de cette dernière se dispersent probablement, à cause du séquestre des biens de leurs parents. Ceux ayant déjà un certain âge, José da Fonseca Rego, João do Rego et Dionísia da Fonseca, rejoignent Isabel et Ambrósio à l'*engenho Velho*. Accompagnés de leurs oncles João et Jorge, et de leur parent Simão Rodrigues da Fonseca, fils d'Antônio da Fonseca Rego et de Maria de Valença, ils partent de l'*engenho Velho* vers l'intérieur de la Paraíba puis en direction du Nord, dans l'évêché du Maranhão. Malgré la peur qui devait les hanter, et leur volonté de s'en aller au plus vite, ils ne partent pas sans confier leurs inquiétudes à leurs proches, comme le fait Isabel. Celle-ci, avant de fuir, va dire adieu aux deux sœurs Vila Real, qui malgré l'appréhension qu'elles ressentent de se voir aussi arrêtées par l'Inquisition, n'accompagnent pas Isabel et sa famille dans leur exode. Les fugitifs font une première halte à Lages, ou à São Pedro, dans le *sertão das Piranhas*, où ils rencontrent brièvement leur neveu et cousin Dionísio da Silva, qui s'y était installé quelques années auparavant avec l'aide d'Ambrósio, et partent ensuite pour le Piauí. Simão mentionne avoir fait un jeûne à Lages, dans la maison d'Isabel, ce qui indiquerait qu'il s'agissait du lieu où Ambrósio séjournait lorsqu'il allait surveiller ses troupeaux. Ils s'y trouvent en septembre 1729, mais n'y restent pas très longtemps. La trace

de Jorge Nunes Thomas se perd ici; il est peut-être mort sur place, mais ses parents continuent leur route sans destination précise, emmenant avec eux les quelques biens qu'ils n'avaient pas encore vendus. Simão Rodrigues da Fonseca se sépare alors du groupe, quittant Lages pour s'installer comme vacher au lieu-dit du Desterro, au *sertão do Jaguaribe*, vers le nord-ouest de Piranhas. En septembre 1730, Ambrósio, João et les leurs se trouvent dans les "monts de Gaopaba", dans le Ceará, et c'est probablement là qu'ils sont arrêtés. Le familier Antônio Borges da Fonseca, chargé de leur arrestation, dut agir très vite, les suivant à la trace ou envoyant des courriers avec des copies des mandats de capture aux endroits où il crut qu'ils pouvaient se trouver; il fut d'une efficacité qui réjouit certainement les inquisiteurs. João do Rego réussit, toutefois, à s'enfuir après leur arrestation, mais João Nunes Thomas, Ambrósio Nunes, Isabel da Fonseca Rego, José da Fonseca Rego et Dionísia da Fonseca, furent probablement embarqués à Fortaleza pour le Pernambouc, puis envoyés à Lisbonne, entrant dans les prisons du Saint-Office à la fin juillet 1732.

Les inquisiteurs avaient aussi rédigé des mandats au nom du frère de João et de Jorge Nunes Thomas, Luís da Fonseca, sa femme Dona Felícitas et leur fils Dionísio. Ils n'accompagnèrent pas le reste de la famille dans leur exode, sans que l'on puisse savoir ce qu'est arrivé à Luís et à son fils. Dona Felícitas fut arrêtée en 1730 et abjura le judaïsme lors de l'autodafé du 6 juillet 1732, en même temps que plusieurs autres compagnons d'infortune venant de Paraíba. Mais je n'ai pas trouvé des pistes sur ce qui se passa avec son mari, peut-être fugitif, peut-être mort à l'époque des arrestations. Dona Felícitas, ainsi que plus tard le frère de Luís, João Nunes Thomas, lorsqu'ils le dénoncèrent aux inquisiteurs, semblaient ignorer ce que lui était arrivé. La même chose se vérifie pour son fils unique, Dionísio Peres, à l'époque âgé d'à peine onze ans. Les dernières personnes à le dénoncer furent son oncle João et sa cousine Isabel —Dona Felícitas ne le dénonce pas—, mais partis pour le *sertão* en 1729, ils semblaient ignorer également son destin. Le seul renseignement existant sur lui vient du fils d'Antônio Borges da Fonseca, qui, en vantant le zèle paternel en tant que familier du Saint-Office, mentionna que le fils de Dona Felícitas —qu'il nomme José da Fonseca— vivait vers 1750 dans le *sertão* du Ceará[97]. Serait-il parti en 1729 avec ses oncles et cousins vers le *sertão*? Il est tentant de soulever cette hypothèse, mais dans ce cas, ceux arrêtés au Ceará en 1731 ne laisseraient pas de le mentionner, comme ils firent pour João do

[97]Borges da Fonseca, "Nobiliarquia Pernambucana", vol. 47, 145.

Rego, qui réussit à s'échapper des griffes inquisitoriales. Il est aussi possible qu'il ait été recueilli par la tante maternelle de Dona Felícitas qui se maria et eut des enfants au Ceará[98].

Dionísio ne fut pourtant pas le seul membre de la famille à refaire surface quelques années plus tard au Ceará. Selon le généalogiste Vinicius Barros Leal, Josefa Maria dos Reis, mariée le 22 novembre 1735 à Fortaleza, à Antônio de Freitas Coutinho, ayant comme parrains des personnages importants de la société locale, serait une jeune sœur de ceux partis vers Piranhas en 1729. Veuve, elle se remarie le 9 juillet 1764, à Jacinto Coelho Frazão et meurt en 1790. S'il s'agit bien de la même Josefa, elle serait née vers 1718, au Rio das Marés. Barros Leal pense avoir trouvé encore deux autres enfants de Joana do Rego III et de Manoel Henriques da Fonseca: Maria da Fonseca, née vers 1721, "toujours célibataire en 1745", et João do Rego da Fonseca, qui selon Leal est né à Muribeca, Pernambouc, et habitait avec sa femme Maria da Cruz Salgado à Gargaú, Paraíba, vers 1730, et plus tard au Ceará, où ils eurent des enfants. Mais comme nous l'avons vu, João do Rego s'enfuit avec ses frères pour le sertão en 1729 et il est donc improbable qu'il soit revenu à Paraíba l'année suivante. Prenant aussi en compte que João est indubitablement né au Rio das Marés vers 1713, il me semble impossible qu'il s'agisse de la même personne. Par ailleurs, Medeiros Filho identifie dans un testament notarié en 1797, une Dona Joana, marié à João Soares Filgueira à Portalegre, Rio Grande do Norte, et mère de dix enfants dont un Simão Rodrigues da Fonseca, à une fille d'Antônio da Fonseca Rego et de Maria de Valença, et donc sœur du Simão Rodrigues da Fonseca qui partit en 1729 pour le sertão[99]. Ces auteurs ne citent malheureusement pas leurs sources, mais sachant qu'Isabel da Fonseca Rego et les siens furent arrêtés au Ceará, il est curieux que les seules pistes connues du destin de certains de leurs proches se trouvent justement dans cette capitainerie.

LE DIFFICILE VOYAGE

Revenons maintenant à ceux arrêtés en 1730 à Paraíba. Trois d'entre eux sont morts en mer sur le chemin de Lisbonne: Henrique da Silva, embar-

[98]Borges da Fonseca, "Nobiliarquia Pernambucana", vol. 47, 146–147.

[99]V. Barros Leal, "Os Cristãos Novos na Formação da Família Cearense", *Revista do Instituto do Ceará*, tome 89 (1975) 162–166; et O. de Medeiros Filho, *Aconteceu na capitania do Rio Grande*, Natal: Publicações do IHGRN, 1997, 165. Pour les dates de naissance de Josefa, de João do Rego, de Maria et de Joana, voir les séances de généalogie des procès suivants: ANTT, IL, pc. 9967, 10476, et 1530.

qué seul et déjà malade à la mi décembre sur la *charrua* Nossa Senhora de Nazaré e Santana, meurt de dysenterie le 12 février 1731, à hauteur du Cap Vert, après s'être confessé et avoir reçu l'extrême onction. Cinq jours avant, il déclarait à l'aumônier du vaisseau, le carme Miguel Correa da Vitória, avoir été approché par plusieurs parents qui essayèrent de lui faire suive la Loi de Moïse, mais qu'il refusa, persévérant dans le Christ. Aux inquisiteurs, le carme dit que par quatre ou cinq fois Henrique nia avoir jamais vécu dans la Loi de Moïse, qu'il faisait, sur le vaisseau, actes de bon chrétien, lui demandant de l'aider à bien mourir et de lui administrer les sacrements[100].

Une semaine plus tard Diogo Lopes Vila Real meurt sur le Nossa Senhora do Carmo e Santa Teresa. Embarqué à la mi-décembre, déjà malade et atteint d'hydropisie, il reçut pendant le voyage tous les égards du capitaine du navire, qui lui laissa, selon l'aumônier, une des meilleures cabines, le reçut à sa table et le soigna jusqu'au jour de sa mort avec "toutes les poules et autres médicaments nécessaires". Il meurt avec les sacrements, le 19 février, à 21° au Nord de l'Équateur, après trente-six jours de navigation[101]. La mère de Diogo, Maria Henriques, âgée de quatre- vingt ou quatre-vingt-dix ans, selon les estimations du chirurgien qui l'accompagne, meurt le 11 mars sur le Nossa Senhora da Conceição e Senhor do Bomfim, d'une "fièvre Lypiria" contractée à bord, après cinquante-six jours de voyage, ayant reçu le sacrement de la pénitence[102].

La sentence d'Henrique da Silva fut lue lors de l'autodafé de 1759, mais la procédure engagée contre les deux Vila Real semble être restée sans suite, même si les déclarations de décès ont été classées comme procès; les inquisiteurs ne se donnèrent même pas la peine d'y transcrire leur avis sur la question. En d'autres temps, Diogo et Maria auraient probablement été jugés coupables et leurs effigies brûlées, mais au lieu du feu, la mer fut leur tombeau.

Les autres personnes furent embarquées, comme l'avaient préconisé les inquisiteurs, à peu près isolées, au Pernambouc en décembre 1730[103], et

[100]ANTT, IL, pc. 4259.
[101]ANTT, IL, pc. 1958.
[102]ANTT, IL, pc. 6761.
[103]Même si plusieurs prisonniers ont pu être embarqués sur le même vaisseau: Antônio Nunes Chaves fit la traversée sur le même bateau que Maria Henriques (ANTT, IL, pc. 10475), j'ai pu répertorier au moins huit navires différents, les trois précités (le Nossa Senhora do Carmo e Santa Teresa, commandé par Antônio Lopes da Costa; la *charrua* Nossa Senhora de Nazaré e Santana, commandé par Luís Lopes Godelho; le Nossa Senhora da Conceição e Senhor do Bomfim, commandé par Miguel dos Santos Lisboa) plus les

arrivèrent en vie à Lisbonne. Pour la plupart, ils abjurèrent le judaïsme lors de l'autodafé du 6 juillet 1732, en même temps qu'Antônio da Fonseca Rego, emprisonné depuis 1730, et reçurent des peines d'emprisonnement et de port perpétuel de l'habit pénitentiel. Ce fut le cas des deux sœurs Vila Real, Isabel Henriques et Joana Gomes, du couple José et Felipa Nunes II, de la sœur de celle-ci, Floriana Rodrigues, des trois frères Chaves, Antônio Nunes, Maria Franca da Fonseca et Florença da Fonseca, de Dona Felícitas Uchôa Peres de Gusmão et de Vitória Barbalha, fille de Diogo Nunes Thomas III. Son frère Inácio, "décrété" en même temps qu'elle, ne fut pas arrêté, sans que l'on sache pourquoi. Les quatre *sœurs catholiques*, tantes de Vitória, n'écoutèrent leurs sentences qu'à l'autodafé de l'année suivante.

Les cinq fugitifs arrêtés au Ceará arrivèrent à Lisbonne à la fin juillet 1732 et comme la plupart des précédents, commencèrent très vite à dire aux inquisiteurs ce qu'il fallait, si bien qu'ils furent réconciliés lors de l'autodafé suivant, le 20 septembre 1733. Seule Isabel subit la question, pour ne pas avoir dénoncé son grand-oncle Luís Nunes da Fonseca II et sa femme Guiomar Nunes Bezerra. Lors de l'autodafé, Isabel apprit que son frère, José da Fonseca Rego et son mari, Ambrósio Nunes, étaient morts pendant la procédure. Apparemment sain et dispos le 26 octobre 1732, Ambrósio fut trouvé inanimé le lendemain matin par le gardien en chef (*alcaide*) des prisons secrètes. Le médecin constata le décès, déclara qu'il avait eu lieu peu de temps auparavant —le cadavre était encore chaud—, et qu'il était certainement du à un "accident syncopal": il était seul dans son cachot et on ne lui trouva aucune blessure. Ambrósio avait fait, toutefois, une confession, sans que le notaire se soit donné la peine de la transcrire selon le 'style' inquisitorial, incluant dans le dossier un simple résumé des déclarations du pénitent. Celles-ci furent acceptées par les inquisiteurs et sa sentence fut lue en autodafé[104]. Le beau-frère d'Ambrósio, José, est mort à six heures de l'après-midi le 26 avril 1733, d'une "fièvre maligne catarrhale", ayant reçu les sacrements. Il avait fait des con-

suivants: le Triumfo da Fé e Almas (capitaine Manoel Antunes), sur lequel voyagea Felícitas Peres Uchôa de Gusmão (*id.*, pc. 11), le Nossa Senhora do Rosário e São Domingos (capitaine Brás da Costa Preto), transport de Felipa Nunes (*id.*, pc. 9), la *charrua* Santa Catarina (capitaine Manoel Prado Marques), transport de Teresa Barbalha de Jesus (*id.*, pc. 9397), ainsi que les navires du capitaine Manoel Gonçalves Lama (*id.*, pc. 13) et du capitaine Inácio de Abreu (*id.*, pc. 2325), sur lesquels voyagèrent Florença da Fonseca et Joana Gomes da Silveira, tous partis du Pernambouc en janvier 1730.

[104]ANTT, IL, pc. 8032 et 6288.

fessions complètes, que les inquisiteurs considérèrent comme recevables[105]. Lors de ce même autodafé du 20 septembre 1733 Diogo Nunes Thomas III et Branca de Figueiroa furent réconciliés, tandis que Fernando Henriques Álvares, remis aux inquisiteurs à Lisbonne en juillet 1732 en même temps que les fugitifs du *sertão*, fut relaxé au bras séculier.

MIGUEL ÁLVARES HENRIQUES OU MIGUEL HENRIQUES DA FONSECA? Une dernière personne fut arrêtée à la suite des mandats de 1730. Six ans plus tard, le 6 août 1736, entrait dans les prisons du Saint-Office celui que les inquisiteurs croyaient être Miguel Álvares Henriques, frère de Fernando. En recevant les mandats, nous avons vu qu'Antônio Borges da Fonseca distribua ceux concernant des absents où il pensait qu'ils auraient pu se trouver. Celui de Miguel tomba entre les mains du Fr. Miguel da Vitória, plus tard commissaire du Saint-Office à São Romão, aux frontières sud de l'évêché du Pernambouc. Croyant que Miguel se trouvait au Rio das Contas, non loin de là, il transmit le mandat au curé de la paroisse de Santo Antônio do Urubú, le P. José Pacheco de Oliveira, qui procéda à l'arrestation à Água Suja. Le juge local l'accompagna pour séquestrer les quelques biens du prévenu. Accompagné de trois soldats et d'un caporal, Miguel fut livré un mois plus tard à São Romão. De là, le Fr. Miguel da Vitória, qui lui acheta quatre chemises en lin, deux caleçons et une culotte, car il était arrivé dépourvu des vêtements nécessaires pour la route, l'envoie à Antônio Borges da Fonseca. Parti de São Romão en avril 1735, le prévenu dut passer par Cabrobó puis par Rodela —suivant les berges occidentales du São Francisco— avant d'arriver finalement à Recife. Le 12 mai 1636 il est embarqué et arrive à Lisbonne début août. Aux inquisiteurs le prévenu déclare se nommer Miguel Henriques da Fonseca, être vieux-chrétien, célibataire, natif de Porto Calvo et fils du marin Antônio Mendes et de Maria Henriques, cette dernière habitant à Camaragibe. Les juges croient à un stratagème de Miguel, essayant de se faire passer pour quelqu'un d'autre et ce n'est qu'en décembre, après les interrogatoires *in genere* et *in specie*, qu'il put formuler des articles de défense. Des enquêtes sont menées en novembre 1737 à Catulé de Baixo et à Porto Calvo et finalement, le 22 juillet 1738, plus de trois ans après son arrestation aux mines et après deux ans de procédure, les inquisiteurs acceptent le fait que Miguel avait été emprisonné par erreur. Leur décision lui est lue le lendemain en privé, à huis clos: il était déclaré innocent, mais devait, toutefois, payer le

[105]ANTT, IL, pc. 8039.

coût du procès. Mais plus important, le document remis lors de son élargissement, mentionnait expressément qu'il était vieux-chrétien[106].

LA DERNIÈRE VAGUE D'ARRESTATIONS

Au sein de la même flotte que Miguel, était embarqué Simão Rodrigues da Fonseca, dernier prisonnier de la troisième et dernière vague d'arrestations commandée par Lisbonne à l'encontre des judaïsants de la Paraíba. En effet, les dénonciations des prévenus de 1731 s'ajoutant à celles des premiers confessants, donnèrent aux inquisiteurs matière à faire procéder à huit nouvelles arrestations, prononcées le 21 février 1733, et dont les mandats furent envoyés à l'évêque du Pernambouc. Furent arrêtés en même temps les trois sœurs Chaves (Maria Franca, Joana do Rego V et Felipa Mendes), les frères Luís Álvares et Cipriana da Silva (petits-enfants d'Isabel Henriques I et de Manoel Henriques da Costa), Francisco Pereira de Moura (veuf de Guiomar Nunes, celle même qui fut relaxée lors de l'autodafé de 1731), et João Gomes da Silveira, fils de Joana Gomes da Silveira Bezerra, dont les procès furent analysés plus haut[107]. Ces sept prévenus arrivent à Lisbonne en septembre 1733. Cinq d'entre eux abjurent le judaïsme au cours de l'autodafé du 24 juillet 1735, João Gomes da Silveira abjure *de levi* le 16 septembre 1737, quinze jours après l'autodafé lors duquel abjura Luís Álvares, dont les confessions, jugées incomplètes, sinon fausses et dissimulées par les inquisiteurs, lui valurent deux années de plus de procédure. Tout en confessant des actes blasphématoires, manger de la viande les vendredis et les samedis, faire des gestes obscènes [des *figas*] au Saint Sacrement, mettre le chapelet sur son derrière, etc., et les jeûnes faits par sa sœur Cipriana et leur mère, Luís dit que malgré tout cela, ils étaient tous des bons chrétiens (confession du 19 novembre 1733)[108]. Un peu moins d'un mois plus tard, le 12 décembre, il rapporte d'autres actes irrespectueux mais maintient n'avoir jamais jeûné et avoir toujours été fidèle à la foi du Christ, malgré les nombreuses remarques que les juges lui font sur l'incongruité de ses déclarations. Pendant l'interrogatoire *in genere*, le 5 janvier 1734, il ajoute que sa mère jetait effectivement toute l'eau de la maison lorsque un décès avait lieu chez eux, sans rien dire à propos des autres articles de l'interrogatoire. Ce n'est que plus d'un an plus tard, le 18 mai 1735, qu'a lieu l'interrogatoire *in specie*. Il ébauche des articles de

[106]ANTT, IL, pc. 3461.
[107]Voir 253 sq.
[108]ANTT, IL, pc. 4218.

défense, mais le 12 août, peut-être conseillé par son avocat, il "reconnaît maintenant avoir vécu dans l'erreur pendant tout ce temps, éloigné de Notre Sainte Foi Catholique, en croyant en la Loi de Moïse. Repenti d'avoir commis ces fautes, il commence maintenant à les confesser, car il reconnaît également que ses confessions [antérieures] étaient très défectueuses". Il continue alors ses confessions, sans ajouter, toutefois, beaucoup de faits nouveaux. Le 5 août 1737, les inquisiteurs décident de faire lui subir la question pour ne pas avoir dit mot de son cousin germain Manoel Henriques da Fonseca, qui l'avait dénoncé. La séance de torture a lieu le 30, mais il ne fait qu'appeler Jésus à l'aide et écoute finalement sa sentence lors de l'autodafé du lendemain[109].

Cette troisième vague d'arrestations eut un prisonnier d'exception: Francisco Pereira de Moura, veuf de Guiomar Nunes, était vieux-chrétien, ce qui ne l'empêcha pas de faire une longue et unique confession après plus de trois mois d'incarcération: il fut emprisonné le 28 septembre 1733, fit son inventaire des biens le 13 octobre, disant n'avoir pas de fautes à confesser, mais changea d'avis et se confessa le 8 janvier suivant. Selon la logique inquisitoriale, sa confession aurait dû être considérée comme incomplète (*diminuta*), car il ne mentionna que trois des cinq personnes qui l'avaient dénoncé, mais les inquisiteurs ne s'en soucient pas, peut-être parce que les 'diminutions' ne concernaient pas de parents consanguins, et il s'en sort avec une peine de prison et de port de l'habit pénitentiel au gré des inquisiteurs, en dehors des traditionnelles confiscation des biens et peines spirituelles[110].

LE LONG BRAS DE L'INQUISITION

Le dernier prévenu de la troisième vague d'arrestations est Simão Rodrigues da Fonseca, que nous avions laissé au sertão de Jaguaribe vers 1729. Sachant qu'il s'y trouvait, le majorat de la Paraíba, João Peixoto de Vasconcelos, maître de l'*engenho Novo* et *capitão-mor* de Mamanguape, manda un de ses neveux pour l'arrêter, le remit à Antônio Borges da Fonseca, qui l'envoya à Lisbonne. Simão confessa avoir été judaïsant dans une seule et longue confession, le 6 août 1736, comme le mari de sa tante Guiomar

[109] ANTT, IL, pc. 9052.
[110] ANTT, IL, pc. 436.

Nunes, et eut la même peine que lui. Il fut réconcilié lors de l'autodafé du premier septembre 1737[111].

Encore deux personnes de la Paraíba —les dernières— furent convaincues de judaïsme et virent leur sentence d'emprisonnement prononcée: Dionísio da Silva et sa sœur Rosa, enfants de José Nunes et de Felipa Nunes II[112]. On ne sait ce qu'est devenue Rosa, car seul Dionísio fut effectivement arrêté. Vers 1724, âgé de dix ans, il fuit le Rio das Marés après avoir été mis au courant par son père —selon lui de façon assez brutale— de leurs origines juives et de l'existence même d'une loi autre que celle du Christ. Il accompagna Ambrósio Nunes, cousin de ses parents, en direction du *sertão das Piranhas*, mais après quatre jours de route Ambrósio désapprouva son départ de la maison paternelle et essaya à son tour de lui faire abandonner la Loi du Christ, provoquant une nouvelle fuite. Dionísio part alors avec un certain José da Silva en direction du Piauí, s'installe dans la *ribeira das Guaribas*, aux environs de la *vila* de Mocha, mais entre 1729 et 1731 il est de retour à Piranhas. Entendant parler de l'arrestation de ses parents il retourne au Piauí, s'y croyant en sécurité, et fonde une famille: à son arrestation, en 1741, il a quatre filles[113].

Son cas est un bon exemple, comme celui de Simão Rodrigues da Fonseca, que nous venons de voir, de l'efficacité de l'Inquisition au Brésil: son mandat, du 26 mars 1734, le disait habitant Rio das Marés, mais il fut arrêté le 10 juillet 1741 dans une ferme isolée à quelques jours de marche de la *vila* de Mocha, au Piauí. Ce mandat dut être envoyé de la Paraíba à Piranhas, et de Piranhas au juge ordinaire de Mocha, qui l'arrêta. La même chose se vérifie dans le cas de Miguel Henriques da Fonseca, dont le mandat de capture transite par trois personnes avant son arrestation, ou encore de José da Fonseca Caminha, 'décrété' de la première vague d'arrestations, dont le mandat fit aussi un long chemin, suivant probablement son propre parcours: de la Paraíba —il est dit habitant de l'*engenho Velho* ou l'*engenho Novo*— au *sertão do Piancó*, puis des mines du Serro Frio, dans l'archevêché de Bahia, où il habitait depuis à peu près 1722, à Pedra dos Angicos où il est arrêté en 1734 par un familier.

En réalité, ces personnes, hormis José da Fonseca Caminha, ne furent pas arrêtées par l'action directe du Saint-Office, mais par une dynamique

[111]ANTT, IL, pc. 2919. Pour son arrestation, voir pc. 418, lettre d'Antonio Borges da Fonseca du 13 mai 1736.
[112]ANTT, IL, liv. 22, fl. 84.
[113]ANTT, IL, pc. 3754.

qui, si elle était mise en route par l'émission de mandats de capture, se maintenait par l'action des agents locaux de l'Inquisition, mais surtout par le rôle joué par des hommes qui n'avaient pas d'obligations légales envers l'institution, et n'agissaient que selon leur conscience et la bonne image qu'ils pouvaient donner. Comme le dénonciateur, celui qui menait des arrestations au nom du Saint-Office faisait action de bon catholique. Toutefois, par son éclat, cette action avait aussi une importance sociale, car le responsable de l'arrestation voyait augmenter son prestige personnel, celui de sa famille, et l'autorité qu'il pouvait avoir dans son milieu: Borges da Fonseca, en vantant l'action de son père dans l'arrestation des Paraibanos, continue son récit par la consultation que l'on fit dans le Conseil d'Outremer sur des gratifications pour ses services. Le familier Antônio Borges da Fonseca, vétéran de la guerre de succession d'Espagne, gouverneur nommé, en 1726, puis effectif de 1744 à 1753 de la Paraíba, a donc pu voir dans l'action inquisitoriale, outre un moyen de servir l'orthodoxie, une façon d'accroître le prestige de sa famille[114]. Mais dans le cas de personnes moins gradées, comme les curés ou les juges ordinaires —le poste le moins important de la magistrature royale— d'endroits reculés, la collaboration avec le Saint-Office, dans les limites strictes que celui-ci imposait, servait indéniablement à asseoir le respect et la crainte. C'est ainsi que pendant toute l'époque coloniale plusieurs personnes, laïques ou religieuses, se firent passer pour des familiers ou dirent avoir des délégations spéciales du pouvoir inquisitorial, mais furent pour cela sévèrement punies par l'institution[115].

III. L'épreuve de l'après autodafé

Malheureusement je n'ai que peu de renseignements sur le destin final de la plupart des Paraibanos arrêtés par le Saint-Office entre 1729 et 1737: les

[114]Borges da Fonseca, "Nobiliarchia Pernambucana", vol. 48, 441. Pour la première nomination du père du généalogiste comme gouverneur de la Paraíba voir AHU, Paraíba, cx. 6, doc. 498 (contient le parcours détaillé du militaire jusqu'alors). Sa patente de familier date du 23 mars 1716 (ANTT, IL, liv. 110, fl. 113v).
[115]Voir Calainho, *Em nome do Santo Ofício*, 127-36, qui scrute en profondeur les raisons qui menaient certains à se faire passer pour familiers. Pour des cas métropolitains: G. Pieroni, "'Eloigne de moi faussété et paroles mensongères...': L'Inquisition portugaise et les imposteurs bannis vers le Brésil", dans: Crouzet, Rolland et Bonnichon, *Pour l'histoire du Brésil*, 267-269.

informations contenues dans les procès s'arrêtent le plus souvent sur la signature de la promesse de secret et le document nommé *Ida e penitência*, soit une déclaration mentionnant que le pénitent avait été catéchisé, avait fait une confession sacramentelle, et qu'il était donc prêt à réintégrer la société. On lui rappelait alors ce qu'il avait promis d'accomplir lors de son abjuration —suivre et croire en tout ce que dit l'Église et "poursuivre et dévoiler" les hérésies dont il pourra avoir connaissance— et ses pénitences, et on lui remettait une lettre contenant tout ce qu'il devait faire. Cette séance avait lieu entre une et quatre semaines après l'autodafé, sans que le type d'abjuration (*in forma*, *de vehementi* ou *de levi*), ou la peine encourue, influent sur cette durée (voir le tableau III). Les peines d'emprisonnement mentionnées dans presque tous les procès —à perpétuité, de quelques années ou au gré des inquisiteurs—, signifient en fait que les personnes ne pouvaient quitter Lisbonne pendant la période en question —à moins d'avoir une autorisation spéciale de la part de l'Inquisiteur général— vaquant à ses affaires pendant la journée et rentrant en prison le soir. Cette liberté restreinte n'était certainement pas facile à vivre, étant donné que les Paraibanos ne devaient connaître personne à Lisbonne et qu'ils n'avaient aucun bien ni argent; toutefois, quelques uns d'entre eux réussiront à se débrouiller tant bien que mal.

Plusieurs moururent entre le moment de l'arrestation et l'autodafé. Ils étaient en majorité âgés, comme Diogo Nunes Thomas III, Luís de Valença Caminha ou Maria Henriques, qui avaient entre quatre-vingt et quatre-vingt-dix ans, ou faisaient partie de la génération suivante, comme Joana Gomes da Silveira Bezerra, sa sœur Teresa Barbalha de Jesus et Luís Álvares, tous morts dans la cinquantaine. Le plus jeune des neuf fut José da Fonseca Rego, trépassé à vingt-six ans d'une infection pulmonaire.

Les séquelles du long emprisonnement et des quelques séances de torture, ainsi que les mauvaises conditions de vie que les Paraibanos, sans ressources, durent subir à Lisbonne, sont certainement pour beaucoup dans les décès au cours des années qui suivent leur élargissement: les sœurs Clara Henriques et Felipa Nunes da Fonseca meurent à Lisbonne, la première à 71 ans l'année même de son autodafé en 1731, et la deuxième moins de quatre ans plus tard, vers la cinquantaine. Leur frère, Luís Nunes da Fonseca II, meurt à 67 ans, moins de deux ans après l'autodafé. Leur nièce, Joana do Rego III, et son mari, Manoel Henriques da Fonseca, sont morts moins de six ans après leur abjuration, Joana à peu près à 48 ans et Manoel près des 60. Leur fille Isabel da Fonseca Rego, meurt à Lisbonne en 1741, au début de la trentaine, sa cousine Floriana Rodrigues et Isabel Henriques

Vila Real au début de la quarantaine, avant 1735. Leurs décès furent constatés par des huissiers de l'Inquisition qui les recherchaient pour confirmer des dénonciations faites lors de leur passage par le Saint-Office[116].

Il ne faut pas penser que ces appels à témoigner à nouveau aient effrayé outre mesure les ex-détenus, car nombreux furent ceux qui se représentèrent aux inquisiteurs après leur élargissement et à leur propre initiative pour compléter leurs dénonciations. Ceci était manifestement lié à la présence, lors de l'autodafé, de pénitents connus mais dont ils ne savaient pas qu'ils avaient été aussi arrêtés; à l'arrivée de nouveaux détenus venant de la Paraíba qui risquaient de les dénoncer sachant qu'ils avaient déjà été réconciliés, ou par vengeance, probablement poussés par d'autres compagnons d'infortune ayant dénoncé leurs dénonciateurs[117]. Des mauvaises rencontres après la réconciliation pouvaient aussi être à l'origine de ces nouvelles 'confessions', comme ce fut le cas de Guiomar Nunes Bezerra, qui, peu de temps après sa libération, fut abordée à Alcântara par un certain João Teixeira qui voulait essayer de la faire retomber dans le judaïsme[118].

Après ceux décédés pendant la procédure inquisitoriale ou peu de temps après, il ne reste que trente-quatre Paraibanos. Deux partirent de Lisbonne: Estêvão de Valença Caminha, présent à l'autodafé de 1731, se trouvait l'année suivante en Alentejo[119]. S'il y resta, je ne le sais pas, et s'il retourne à Lisbonne, il n'entre apparemment pas en contact avec ses sœurs et neveu qui y habitent jusqu'au début des années 1740. João Nunes Thomas retourne à Paraíba et reprend ses activités de marchand: en 1743, lorsqu'il est recherché pour confirmer une dénonciation, on le dit parti commercer dans le *sertão* du Maranhão[120]. Serait-il allé retrouver ses ne-

[116]ANTT, IL, pc. 2613, constat du 11 nov. 1732 (pour Clara Henriques), pc. 3754, constat du 16 mars 1742 (pour Isabel da Fonseca Rego et pour sa mère, Joana do Rego), pc. 8172, constat du 5 mars 1733 (pour Luís Nunes da Fonseca), pc. 8535, constat du 16 oct. 1735 (pour Felipa Nunes da Fonseca et pour Floriana Rodrigues) et pc. 816, constat du 28 janv. 1735 (pour Isabel Henriques et pour Manoel Henriques da Fonseca).

[117]Voir, par exemple, la confession de Dionísia da Fonseca du 12 oct. 1733 (ANTT, IL, pc. 2422), celle d'Estêvão de Valença Caminha du 23 juin 1731 (*id.*, pc. 2296), celle de Felícitas Uchôa Peres de Gusmão du 6 août 1732 (*id.*, pc. 11), celle de Florença da Fonseca du 24 oct. 1733 (*id.*, pc. 13), celle de Joana do Rego III du 28 juin 1731 (*id.*, pc. 9164), entre autres. La proximité des dates de dénonciation avec celles des autodafés est, en plus de leur contenu, révélatrice des raisons qui menèrent ces personnes à revoir les inquisiteurs.

[118]ANTT, IL, pc. 11773, confession du 21 août 1731.

[119]ANTT, IL, pc. 2613, constat du 11 nov. 1732.

[120]ANTT, IL, pc. 3754, constat du 18 avril 1743.

veux João do Rego et Dionísio Peres, rescapés de la deuxième vague d'arrestations?

Les femmes du clan Chaves, descendantes de Clara Henriques et de João Nunes do Paço, sont peut-être aussi rentrées à Paraíba. En tout cas leurs demandes de commutation des peines 'd'emprisonnement' furent reçues favorablement par les instances inquisitoriales. Les sœurs Maria Franca da Fonseca et Florença da Fonseca, réconciliées lors de l'autodafé du 6 juillet 1732 et leurs trois nièces, Maria Franca, Joana do Rego V et Felipa Mendes, réconciliées trois ans plus tard, prièrent l'Inquisiteur général de leur donner la permission de finir leur peine d'emprisonnement chez elles, à Paraíba. Les premières lui firent voir le piteux état dans lequel elles vivaient à Lisbonne, sans personne pour les secourir, et les secondes en attirant l'attention sur le fait qu'elles étaient célibataires et honnêtes, sur leur pauvreté et l'absence de contacts en Métropole. Leurs demandes furent visées par l'inquisiteur et/ou le Conseil général le 9 septembre 1735. L'avis des inquisiteurs de Lisbonne fut rendu onze jours plus tard et en marge de leur appréciation favorable le notaire du Conseil général écrit: "selon l'avis du tribunal [de Lisbonne]", ce qui me fait penser qu'elles reçurent la permission de partir, sans que l'on sache, toutefois, comment elles purent financer le voyage ou si elles partirent effectivement[121]. Il n'y pas de mention de ce qu'est advenu à Antônio Nunes Chaves, frère de Florença et de Maria Franca da Fonseca, présent dans le même autodafé que ses sœurs.

La demande de commutation de la peine, fut-elle d'emprisonnement, de bannissement ou autre, n'était pas une demande exceptionnelle, et les inquisiteurs acquiesçaient souvent aux suppliques des repentis, comme ce fut le cas pour les femmes Chaves, et comme cela le sera plus tard pour Dionísia da Fonseca et Guiomar de Valença, qui eurent le malheur de passer une deuxième fois par les cachots du Saint-Office[122].

Les récidivistes

Simão Rodrigues da Fonseca abjura le judaïsme dont il était accusé au cours de l'autodafé du 1er septembre 1737. À sa sortie des prisons de la pénitence dix jours plus tard, il rejoint sa mère, Maria de Valença, hébergée chez le couple Páscoa dos Rios et André Mendes da Silva, nouveaux-chrétiens, elle de Covilhã et lui de Rio de Janeiro, habitant à Lisbonne la

[121] ANTT, IL, pc. 8998 et pc. 9393.

[122] Sur la commutation des peines, voir Pieroni, *Os excluídos do Reino*, 83 sq.

chaussée de Santana, non loin des Estaus. André Mendes da Silva, encore célibataire, était parti pour Lisbonne avec ses frères, dont le dramaturge Antônio José da Silva, *o Judeu*, pour rejoindre leurs parents, arrêtés par l'Inquisition et réconciliés lors de l'autodafé de 1713[123]. Simão eut aussi l'occasion de revoir sa tante Guiomar de Valença, réconciliée au cours de l'autodafé de 1731, installée à Lisbonne comme institutrice (*mestra de meninas*) et habitant avec sa belle-mère, Branca de Figueiroa et les frères Luís Álvares et Cipriana da Silva à la *rua da Achada*, dans la paroisse de São Cristóvão. Dionísia da Fonseca est la dernière Paraibana à fréquenter ce cercle: elle avait été recueillie "pour l'amour de Dieu" chez Ana de Miranda et José da Costa à la *rua das Gáveas*, au Bairro Alto. Maria de Valença y avait habité pendant un certain temps, avant de déménager chez Páscoa dos Rios. Selon Ana de Miranda elle la chassa à cause de ses indiscrétions, grâce auxquelles Maria s'introduisait chez les gens pour se faire secourir. Simão ne put pas voir son père, Antônio da Fonseca, parti pour l'Angola avec José da Costa, capitaine de vaisseau[124].

Peu de temps après les retrouvailles, Maria de Valença demanda à son fils dans quelle loi il vivait, à quoi il répondit: "dans la Loi du Christ". Maria dut penser qu'il voulait simplement cacher la vérité et se confia à lui, disant vivre dans la Loi de Moïse. Simão resta interloqué et ne dit rien. Malgré cela il fut accepté dans l'intimité de la maison d'André Mendes da Silva et de Páscoa dos Rios, si bien qu'en peu de temps il fut considéré comme l'un des leurs, ayant l'opportunité d'entendre des conversations très indiscrètes sur le comportement religieux de ses hôtes et de leurs proches.

Quelques jours plus tard, Maria informe son fils que bientôt l'on fêterait le 'grand jour', l'invitant à observer le jeûne rituel avec eux. Simão répondit par l'affirmative, mais la nervosité qu'il montra les jours suivants fit comprendre à Maria qu'il lui mentait, qu'il était même son ennemi. Mais c'était trop tard, car Simão s'était déjà présenté aux inquisiteurs pour dénoncer sa mère, sa tante, sa cousine Dionísia da Fonseca, Branca de Figueiroa, ainsi que les personnes qui les avait accueillies et leurs proches.

[123]Le parcours des ancêtres d'André Mendes da Silva (partis du Portugal pour Rio, puis de retour en Métropole quatre générations plus tard), ainsi que sa place dans la société coloniale, sont décris en détail par Dines, *Vínculos de Fogo*.

[124]Ces derniers renseignements viennent des articles de *contraditas* (du 5 juin 1740) du deuxième procès d'Ana de Miranda (ANTT, IL, pc. 2424). Je remercie Suzana Sousa Santos pour m'avoir fourni les photocopies de ce procès.

Prévenus par Simão, les inquisiteurs postent des familiers chez le prieur de l'*Encarnação*, chaussée de Santana, face à la maison d'Antônio Froes, frère de Páscoa dos Rios. C'était le 5 octobre 1737 et on y fêtait le 'grand jour' depuis le matin, par le jeûne et par des prières. A cinq heures de l'après-midi, trois familiers frappent à la porte et c'est Simão qui leur ouvre. Les familiers y trouvent des femmes assises en cercle, par terre, avec des vêtements propres et quelques-unes d'entre elles avec un fichu blanc sur la tête. Le feu n'avait pas été allumé dans la maison et il n'y avait pas de trace de ce que l'on y avait mangé de la journée. Il faisait encore jour, mais une lampe était allumée. Tous les occupants de la maison, dont Maria et Guiomar de Valença ainsi que Dionísia da Fonseca, sont arrêtés. Simão semble avoir été simplement recueilli aux prisons de la *custódia*, la prison pour les gardes à vue, puis dans les prisons de la pénitence, pour sa propre protection et peut-être aussi parce que sa participation à l'affaire avait pu paraître suspecte aux inquisiteurs. Ses parentes durent affronter des procès en bonne et due forme[125].

Guiomar et Dionísia adoptent comme tactique de défense de nier toute faute, soutenant jusqu'à la fin avoir été bonnes catholiques après leurs abjurations de 1731 et 1733 respectivement, sachant certainement que les cas de relapse en hérésie leur vaudraient le bûcher. Elles convoquèrent des témoins de leur bonne foi, qui évitèrent de faire des déclarations péremptoires sur leur catholicisme, et Dionísia démontra que Simão était son ennemi, car elle avait repoussé sa demande en mariage. Les deux femmes supportèrent une séance de torture chacune, bouclant ainsi leurs procès. Guiomar écouta sa sentence d'emprisonnement au gré des inquisiteurs et de bannissement pour trois ans au Cap Vert lors de l'autodafé du 18 octobre 1739, en même temps qu'André Mendes da Silva. C'est à la suite de cet autodafé que le frère de ce dernier, Antônio José da Silva, *o Judeu*, sera exécuté. En février 1740 Guiomar était encore au *Limoeiro* la prison civile de Lisbonne où les bannis tant par la justice civile qu'ecclésiastique attendaient l'exécution de leurs peines, quand, appuyée par plusieurs rapports médicaux constatant ses problèmes pulmonaires et son invalidité —elle n'arrivait pas à marcher, probablement à cause de la torture—,

[125]Les dénonciations de Simão se trouvent en guise de préface dans les procès des personnes de l'*ajuntamento* de la chaussée de Santana, dont Ana de Miranda (*doc. cit.*), Maria de Valença (ANTT, IL, pc. 1530), Guiomar de Valença (*id.*, pc. 4059) et Dionísia da Fonseca (*id.*, pc. 2422). Ils se trouvent annexés à leurs premiers procès. Pour l'implication de Simão dans l'arrestation de la famille d'Antônio José da Silva, voir Azevedo, *Novas Epanáforas*, 195–200.

Guiomar implore une commutation de sa peine: ayant déjà subi vingt saignées, elle avait une fièvre continuelle et presque cinq mois après la séance de torture ne pouvait toujours pas tenir débout. La décision inquisitoriale n'a pas été transcrite dans son procès[126].

Le sort de Dionísia ne fut fixé que deux ans plus tard, et ce n'est que le 18 juin 1741 qu'elle écoute sa sentence d'emprisonnement et de port perpétuel de l'habit pénitentiel, sans rémission. Elle devait payer 40$000 réaux, jusqu'au tiers de ses biens, pour les dépenses du Saint-Office, serait bannie pour cinq ans dans l'île du Príncipe et fut donc transférée au *Limoeiro.* L'invalidité résultant des tortures subies lui valut une permission de sortie pour se soigner. Le 23 août Dionísia quitta la prison, et revint le 16 novembre. Mais ce premier délai accordé par l'Inquisiteur général ne fut pas suffisant pour la remettre sur pied, et elle en demande donc un autre, arguant que son piteux état l'empêchait de voyager sans danger. Le 5 décembre on prolonge sa licence de sortie jusqu'au Noël suivant. Finalement, Dionísia ne partira jamais pour l'île du Príncipe, accomplissant son bannissement entièrement à Lisbonne, au *Limoeiro.* En novembre 1745 elle envoie une ultime supplique à l'Inquisiteur général pour sortir sous caution afin de se faire soigner du "sang qui lui sort continuellement par la bouche". Les inquisiteurs émettent un avis favorable, étant donné "qu'il ne lui manquait plus que sept mois pour accomplir les cinq ans [de bannissement que lui avaient été assignés] et que la prévenue n'était pas de celles qui avaient le plus de culpabilité dans le rassemblement (*ajuntamento*) de la chaussée de Santana". Le Conseil général les suit et il est donc probable que peu après le 12 novembre Dionísia soit sortie de prison, pour guérir ou mourir de ses maux[127].

Maria de Valença n'eut pas la même réaction que sa sœur et que Dionísia, et après deux mois d'emprisonnement elle commence par confesser, puis se rétracte un mois plus tard, invoquant une "folie partielle" et "l'oubli", mais la confrontation de sa confession avec les dénonciations font penser aux inquisiteurs que sa rétractation n'est que dissimulation. Un an plus tard, en mars 1739, puis en mai, elle confirme finalement sa première confession, ajoutant maints détails sur le rassemblement de la chaussée de Santana. Cinq ans plus tard, les inquisiteurs ne savent quoi faire de la pauvre Maria qui, ayant confessé être retombée en hérésie après sa première abjuration, encourait, selon le Règlement du Saint-Office, la

[126]ANTT, IL, pc. 4059.
[127]ANTT, IL, pc. 2422.

relaxation au bras séculier. Prenant en compte ses confessions et le repentir sincère de la prévenue, imaginant le désespoir que la nouvelle de sa relaxation lui causerait, ils décident de faire appel à Rome. La réponse positive du Conseil Général du Saint-Office de Rome n'est prise que dix ans plus tard et Maria n'écoute sa sentence d'emprisonnement et de port perpétuel de l'habit pénitentiel qu'à l'autodafé d'Évora du 20 juin 1756. Il est probable que les prisonniers de Lisbonne y avaient été transférés à cause du grand tremblement de terre de 1755[128]. Maria passa donc presque vingt ans dans les cachots inquisitoriaux, ce qui doit être un record.

Les tribulations du malsim

Simão Rodrigues da Fonseca, le *malsim*[129] qui causa tant de mal à sa propre famille et à ceux qui l'avaient accueilli, en souffrit par la suite. Il arrivait souvent que des prisonniers de l'Inquisition deviennent fous pendant les pénibles mois et années de procédure: plusieurs exemples existent et l'expérience de la chose fit que cette éventualité était prévue dans le règlement même de l'Inquisition (1640, liv. II, tit. XVII). Les conséquences psychiques des tribulations de Simão se firent sentir pendant son premier emprisonnement —il réussit à les dissimuler—, mais surtout un peu plus tard, car il eut des accès de délire pendant son voyage de retour au Brésil[130].

Le 5 octobre 1737, lors des arrestations de personnes impliquées dans l'affaire de la chaussée de Santana, il est écroué dans les prisons *da custodia*, puis, en mars 1738, transféré à celles de la pénitence, où il put finalement recevoir les sacrements en récompense de son repentir et des services rendus. La surveillance dans ces prisons était moins stricte que dans les prisons secrètes, et à l'occasion, les personnes s'y trouvant devaient assister aux autodafés, ce qui était d'ailleurs l'obligation de tout catholique habitant les environs de l'endroit où la cérémonie avait lieu. Simão put donc être présent, en tant que spectateur, à l'autodafé public du 18 octobre 1739, parmi la grande foule qui se bousculait dans l'église saint Dominique

[128]ANTT, IL, pc. 1530.

[129]*Malsim* vient de l'hébreu *malshin*, qui veut dire dénonciateur, mouchard. Le mot fut incorporé au portugais dans la terminologie inquisitoriale même, mais signifiant aussi informant. Encore aujourd'hui, *malsim* veut dire espion, délateur, et même douanier. De ce mot dérive le verbe *malsinar*: dénoncer, calomnier, vouloir ou faire du mal. Lipiner, *Terror e linguagem* et Dines, *Vínculos de Fogo*, 1004. Sur l'importance des *malsins* pour l'Inquisition, voir Amiel, "L'Inquisition et les mouchards", 297-310.

[130]ANTT, IL, pc. 2919.

pour assister à la lecture des condamnation à mort d'Antônio José da Silva et de douze autres personnes. Après la longue cérémonie, pendant laquelle il put voir de loin sa tante Guiomar de Valença, Simão dut suivre le cortège des condamnés relaxés à la justice civile, assistant ensuite à l'exécution du *Judeu*. Dans les cendres encore chaudes, Simão aurait subtilisé une chaussure et des morceaux de la camisole d'Antônio José, les gardant comme reliques.

C'est du moins ce que l'on peut déduire d'une première version des faits, tout comme il est possible, ainsi qu'il le soutint plus tard aux inquisiteurs, qu'il ait trouvé ces hardes calcinées dans les prisons de la pénitence. En tout cas, il les avait considérées comme des "reliques de ses [leurs?] martyrs", ajoutant même dans ses prières le verset "Santo Antônio José ora pronobis"[131]. Ce que l'on sait avec certitude, c'est que Simão, remis en liberté en septembre 1739, un mois après l'autodafé en question, part directement pour le Brésil, dans la flotte de Rio, quittant Lisbonne en janvier 1740. Les documents ne sont pas clairs, mais il semblerait qu'il y fut poussé par les inquisiteurs, sur proposition de l'Inquisiteur général, probablement à cause des dénonciations qu'il avait faites et qui lui valurent la bienveillance des juges. Cette préoccupation de la sécurité de l'informateur se révèle en toutes lettres à la fin de son deuxième procès.

Un soir au cours de la traversée, Simão, "personne humble et pauvre", s'assied à l'heure du dîner à la table du capitaine du navire de guerre, le Nossa Senhora da Glória, à laquelle n'avaient accès que les hauts gradés et les officiers de l'armée. L'on s'insurge mais le lieutenant de cavalerie Martinho Álvares Coelho intervient en sa faveur, imaginant qu'il avait faim, et Simão peut finalement rester. Il mange de façon désordonnée, enveloppé dans son manteau, avec le capuchon enfoncé sur la tête et reste à table jusqu'à la fin du dîner. Les convives acceptent les façons rustiques de Simão, mais lors de l'action de grâce on lui demande d'ôter son capuchon, ce qu'il refuse. On le lui enlève mais il le remet et la tête baissée, dit: "je renie". João de Andrade Dinis, commissaire aux finances, le rappelle à l'ordre, mais Simão ne fait que répéter plus fort: "je renie!" Custódio Vieira da Cruz, familier du Saint-Office complète alors "renie le Diable", ce qui ne fait qu'excéder Simão, qui arrache le rosaire qu'il porte au cou, le jette sur la table et dit ces "propos scandaleux: je renie le sang de Jésus Christ, je renie la Très Sainte Trinité, Père, Fils, Saint-Esprit. Je ne recon-

[131]Dines mentionne déjà les hardes calcinées et l'invocation pieuse du nom du *Judeu* dans *Vínculos de Fogo*, 127–128.

nais que le Diable comme mon Seigneur et je l'adore!" Les assistants pensent qu'il est fou et se jettent sur lui; le lieutenant Martinho Álvares lui met la main sur la bouche mais Simão ne se calme pas et crachant sur tous, il continue à blasphémer. Le Fr. Pedro, missionnaire capucin, pensant qu'il s'agissait d'une "fureur de possédé" essaye de l'exorciser par des prières et en le touchant avec le cordon de saint François, mais Simão le chasse, lui crachant dessus, disant "va-t-en barbu [dans le monde portugais les capucins étaient appelés *barbadinhos*], va adorer tes idoles et tes statues en bois car mon dieu est Jupiter!" Il est alors mis aux fers, allant de périodes de lucidité —il dit alors que ses mauvaises paroles sont dues à des accès de folie et que le mal de mer le met hors de lui— à d'autres d'esprit trouble: les aumôniers du vaisseau lui conseillent de se confesser pour "donner satisfaction à Dieu et aux personnes qu'il avait tant scandalisées" et de prier avec son rosaire. Simão dit que ce n'était pas un rosaire, mais un simple ornement. À un autre moment, il menace de dénoncer le P. Manoel Soares Batista, chapelain du vaisseau, au Saint-Office.

Les religieux et les laïcs à bord renoncent à l'approcher, contrariés par ses propos. Lorsqu'un franciscain de la suite de l'évêque d'Angola, embarqué sur un autre navire de la même flotte, vient à bord du Nossa Senhora da Glória, Simão demande à se confesser à lui. Le franciscain accepte, disant ensuite qu'il s'était confessé avec repentir et contrition, demandant même qu'on le libère des chaînes, mais le capitaine refuse, connaissant l'opiniâtreté de Simão. En effet, au départ du confesseur, lorsqu'un des aumôniers vient le féliciter de son repentir, il dit qu'il a trompé le prêtre, dans un grand éclat de rire. On ne savait si les agissements de Simão étaient dus à l'œuvre du Diable ou à une faiblesse d'esprit, mais entre temps le capitaine avait ordonné que l'on fouille ses affaires. C'est alors que l'on découvre, par les certificats du Saint-Office qu'il portait, qu'il s'était embarqué sous un faux nom —qu'ils ne citent pas—, qu'il était nouveau-chrétien, ayant même abjuré le judaïsme deux ans auparavant. Tout devenait clair à leurs yeux: tous ces blasphèmes et bizarreries étaient dus à son mauvais sang. Ils trouvèrent aussi parmi ses affaires un papier, vraisemblablement un message qui avait circulé parmi les prisonniers des cachots inquisitoriaux[132], et un paquet fait de vieux chaussons et des bouts de tissu enduits de graisse et calcinés. Les passagers du navire identifièrent

[132]Ce papier disait: "Se fores de Selorico fardo, Costa ou Carvalho; confessa porque bem sabes o que deves a teus parentes".

immédiatement ce tissu à celui des sambenitos, se persuadant que l'estime que Simão leur portait venait de ce qu'il s'agissait "de reliques de ceux de sa faction", ou plus précisément, "des reliques de son [de Monsieur?] Antônio José, nouveau-chrétien mort brûlé [sic]". Selon le familier du Saint-Office Manoel Fernandes de Araújo, Simão avait dit que les chaussons étaient ceux qu'il avait lui-même portés en prison, et que pour le paquet de tissus, il disait parfois que "c'étaient des reliques de ses martyrs", pour dire plus tard que "ce n'était rien".

Le 1er avril 1740, dès leur arrivée à Rio, les compagnons de voyage de Simão se présentent à Lourenço de Valadares Vieira, commissaire du Saint-Office pour lui faire part des blasphèmes et agissements scandaleux du torturé *malsin*, qui est transféré à la prison ecclésiastique locale. Dans une lettre du 20 mai, le commissaire explique aux inquisiteurs que même en ayant oublié de ratifier les dénonciations, il se décide à leur envoyer Simão à cause de sa pauvreté, mais aussi parce qu'il le demande lui-même. C'est ainsi qu'en février 1741 Simão est de retour à Lisbonne. Là, il s'explique aux inquisiteurs, disant qu'après son abjuration, mais encore dans les prisons inquisitoriales, il commença à avoir des hallucinations provoquées par le Démon. Ces hallucinations disaient qu'il était au Portugal pour se marier à une princesse enchantée, mais que pour cela il lui fallait renier la Loi du Christ et reprendre celle de Moïse qu'il avait déjà abjurée. Un mois plus tard il se décida à le faire et le jour de Notre Dame de la Conception, le 8 décembre, il fit même un jeûne juif. Il continua à croire en cela pendant la traversée pour Rio, et avec l'augmentation des tentations du Démon et des voix qu'il entendait, Simão se décida à s'asseoir à la table du capitaine de la façon que l'on sait, pensant qu'ils étaient des "envoûtés [*encantados*] de l'encantado el Rey Dom Sebastião", qui serait à son tour le père de la princesse enchantée, sa promise. Il commença ensuite à blasphémer, disant ne pas être chrétien, "mais un maure et un juif, fils de maures, et qu'il reniait le sang du Christ et l'hostie consacrée, qui n'était pas le corps du Christ mais seulement un morceau de pain, que la Vierge Marie Notre Dame dans laquelle les catholiques croient n'avait jamais existé, car la Vierge Notre Dame était une femme enchantée avec qui il se marierait". Simão explique avoir détruit son rosaire après que le capitaine ait renoncé à le faire jeter par dessus bord. En effet, il croyait que dans les flots il aurait été englouti par un monstre qui le vomirait là où se trouvait la princesse. Simão ne mentionnait Dom Sebastião "qui reviendrait gouverner ce royaume, et qui aurait eu une fille, encantada comme lui à qui il pourrait se marier" que pressé par les inquisiteurs. Ces derniers

trouvent sa folie si incongrue qu'ils lui demandent sur quoi se fondaient ses espoirs de se marier avec une princesse, dans le cas où tout ce qu'il disait aurait été vrai. Il croyait que Dieu l'avait choisi pour cela malgré sa condition de "pauvre prévenu et de nouveau-chrétien". Il est bien possible qu'il ait inventé cela pour les inquisiteurs, car aucun des témoins de l'accusation ne rapporte des propos semblables. Aurait-il été obligé par ses divagations de garder le secret?

Un après-midi, quelque temps après son arrestation par le capitaine, "Dieu lui ouvrit les yeux", lui faisant voir le mal qu'il avait fait. Il dit s'être écarté à ce moment de la Loi de Moïse, vivant depuis lors dans le catholicisme, malgré les continuelles tentations du Démon. Finalement, Simão affirme aux inquisiteurs être complètement guéri de ses accès de délire. Ces derniers décident de l'absoudre et le remettent en liberté, l'avertissant du danger mortel qu'il encourait à cause des dénonciations qu'il avait faites. Cette fois-ci Simão partit probablement définitivement du palais du Saint-Office, changeant encore une fois de nom et disparaissant, pour son bonheur et celui des nouveaux-chrétiens des deux côtés de l'Atlantique.

Ce fut ainsi que l'Inquisition démantela la société néo-chrétienne de la Paraíba. Broyés par la machine inquisitoriale, certains s'en sortirent convenablement, comme cela semble avoir été le cas de João Nunes Thomas, qui retourna au Brésil et reprit ses activités commerciales. Mais la plupart, blessés dans leur âme et très souvent dans leur chair, furent anéantis. La procédure inquisitoriale les écarta presque complètement de la société dans laquelle ils avaient vécu. Comment retourner à Paraíba et revoir les personnes qui les avaient dénoncés? Comment vivre avec le souvenir inquisitorial qu'était le portrait de Guiomar Nunes, leur sœur, nièce ou cousine et l'opprobre qu'il jetait sur toute leur génération?

Les femmes du clan des Chaves choisirent de rentrer, ce qui dut être aussi le cas de ceux ayant une famille sur place sur qui veiller. C'est ainsi que je n'ai pas trouvé d'indices de la présence à Lisbonne du couple José Nunes et Felipa Nunes II, ou de Joana do Rego IV. Le vieux-chrétien Francisco Pereira de Moura, qui eut probablement le désagrément de voir le portrait de sa défunte femme suspendu dans une des églises de la Paraíba avant d'être arrêté à son tour, dut également rentrer après sa libération, pour élever leurs enfants et peut-être en faire d'autres, car il s'était remarié, cette fois-ci avec un vieille-chrétienne, peu de temps après que Guiomar eut été réduite en cendres. Mais la plupart du temps les familles éclatèrent, comme celles des Valenças et de leurs conjoints: Guiomar de Valença, qui arrive veuve à Lisbonne, ainsi que Branca de Figueiroa, sa belle-

mère, ne revirent plus leurs enfants et petits-enfants. Les deux plus jeunes sont morts en 1732 et 1735, et Branca, l'aînée, fut probablement prise en charge par la famille de sa grand-mère, à Goiana. Maria de Valença, dont le plus jeune enfant avait à peine un an à l'époque de son arrestation, ne fut définitivement libérée des prisons inquisitoriales que plus de vingt-cinq ans plus tard. Son mari, Antônio da Fonseca Rego, put peut-être les rejoindre depuis l'Angola, où il partit avec son protecteur. Plusieurs des Paraibanos n'eurent même pas le choix de rentrer, car ils moururent en mer ou en prison. Certains, déjà à l'agonie, choisirent de confesser le judaïsme qu'on leur imputait, mais tous demandèrent à faire confession sacramentelle et reçurent les derniers sacrements avant l'heure fatidique. Comment comprendre cela? Avaient-ils été des bons catholiques avant leur arrestation, et donc injustement accusés d'avoir pratiqué le judaïsme? Ou ont-ils soutenu jusqu'au dernier moment le double jeu, ou mieux, l'identité multiple qu'ils incorporèrent en tant que judaïsants par complaisance pour la société dans laquelle ils vivaient ou, dans le langage inquisitorial, "por cumprimento do mundo"?

5

Le crypto-judaïsme de la Paraíba et ses contaminations chrétiennes

I. L'insertion dans la société locale: des Paraibanos comme les autres?

D'après les professions déclarées dès leur arrivée en prison, les nouveaux-chrétiens de la Paraíba arrêtés par l'Inquisition semblaient bien intégrés à la société locale. Ce sont dans l'écrasante majorité des cas d'agriculteurs, exploitant leurs propres terres, affermant ou occupant gratuitement des parcelles dans divers moulins à sucre. L'inventaire de leurs biens montre les nombreux types d'échange existant entre la population néo et vieille-chrétienne: achat, vente, emprunts, associations. Ils plantaient de la canne à sucre, du manioc, du tabac, des cultures maraîchères comme leurs voisins. Certains partirent vers l'intérieur, terres d'élevage, comme employés ou éleveurs. D'autres s'en allèrent encore plus loin, attirés par l'or et finirent dans la région des mines en pleine effervescence. Il ne faut pas oublier ceux qui s'installèrent en ville, vivant parfois un peu à l'écart du reste du groupe, travaillant comme avocats ou fonctionnaires. Ce cadre global montrerait donc que les nouveaux-chrétiens ne se distinguaient pas du reste de la population, mais une étude plus approfondie est nécessaire, car certains détails parfois minimes peuvent révéler des réalités qui s'éloignent de cette première impression. Pour ce faire, après avoir étudié l'utilisation qu'ils faisaient des cérémonies respectées par l'Église et qu'on appellerait volontiers aujourd'hui 'civiles' —indispensables pour l'existence sociale de chacun, baptême, mariage, obsèques, et résultant en actes notariés—, j'ai choisi d'examiner plus spécifiquement deux points traditionnellement importants pour la caractérisation des juifs: l'éducation et l'endogamie. C'est seulement après que je m'intéresserai à la question religieuse.

Comportements extérieurs catholiques

NAISSANCE ET BAPTÊME

Les personnes des dix-septième et dix-huitième siècles connaissaient rarement leur date exacte de naissance. Si les parents savaient à peu près l'âge de leurs enfants, après un certain temps, la connaissance que l'on avait de son âge devenait de plus en plus floue, simplement parce que l'on n'était pas confronté au quotidien à sa date de naissance, ce qui provoquait même des aberrations. Felipa Gomes Henriques, de la famille Vila Real, fut baptisée le 19 octobre 1679, et sa sœur, Isabel Henriques deux ans plus tard, le 11 novembre 1681. Toutefois, en 1731, la première dit avoir 35 ans, et la deuxième 40[1]! Non seulement elles se rajeunissent, mais inconsciemment, intervertissent leur ordre de naissance, ce qui, étant donné leur célibat et les règles de succession en vigueur ne changeait pas grand chose à leur situation. D'autres, par contre, savaient plus exactement leur âge, comme Agostinho da Silva Ribeiro, baptisé à Lisbonne le 6 septembre 1673, qui déclare avoir 59 ans en mars 1733[2]. Même si les premières déclarent leur âge en tant que prévenues, tandis qu'Agostinho le fait en tant que témoin, je ne pense pas que le manque de précision des sœurs Vila Real soit une stratégie de défense face aux inquisiteurs, comme ce fut le cas pour Guiomar de Valença, qui déclare d'abord avoir 22 ans, puis 36, ce qui change son statut —on était mineur jusqu'à 25 ans— et la longueur de sa pratique du judaïsme[3]. Guiomar put penser que cela changerait le résultat de son procès —ce ne fut pas le cas—, mais dans le cas des Vila Real cela me paraît improbable.

Il n'y a aucune donnée sur la naissance même des personnes étudiées. Ce n'est qu'avec le baptême, marque d'entrée dans le monde chrétien, que ces personnes, par l'obligation du christianisme, commençaient vraiment à exister, leur ascendance juive n'y changeant rien, au grand regret de certains, qui, comme Páscoa dos Rios et sa protégée Dionísia da Fonseca, épiloguaient sur le malheur qu'était l'obligation de faire baptiser leurs enfants et la validité de ce rite[4]. Ces baptêmes eurent lieu, dans la plupart des cas,

[1]Arquivo Distrital de Vila Real, Liv. 008, Cx. PVRL 24-01 [Registros paroquiais, São Pedro], fl. [2] et 33 et ANTT, IL, pc. 10 et 3231, séances de généalogie. Je n'ai pas pu trouver le certificat de baptême de leur frère Diogo ni de leurs parents.

[2]ANTT, Registros paroquiais, São Miguel, Lisboa, B2 Cx2, fl. 108v. IL, pc. 3514, enquête de mars 1733.

[3]ANTT, IL, pc. 4059, confession du 2 mars 1731.

[4]ANTT, IL, pc. 1530, confession (de Simão da Fonseca) du 17 oct. 1737.

dans les chapelles existant ici et là dans la vallée du Paraíba, parfois accolées à une maison seigneuriale, parfois servant plutôt aux habitants d'un lieu-dit isolé, comme la chapelle de saint François-Xavier à Embiribeira, sur les terres de l'*engenho Novo*, dont la maison seigneuriale avait sa propre chapelle, voué à saint Antoine. Comme l'explique João Nunes Thomas, ceci était dû à la distance entre les lieux de naissance et le siège paroissial; pendant longtemps la seule paroisse de la région était celle de Notre Dame des Neiges, en ville[5].

Je n'ai trouvé qu'un seul mince indice d'une cérémonie judaïsante équivalant au baptême, ou servant à l'annuler, et reliquat de la circoncision. Lors des dénonciations de 1674, deux témoins, ayant probablement la même source, des esclaves des dénoncés, rapportèrent qu'ils avaient des noms différents chez eux[6], ce qui fait penser à l'utilisation d'un nom hébraïque secret, et qui aurait pu être donné aux enfants au cours d'une cérémonie. Mais ce témoignage est unique et ne concerne que les générations les plus anciennes. Ni les dénonciateurs ni les confessants du dix-huitième siècle ne mentionnent cette pratique.

Avant d'être en contact avec la famille du *Judeu*, Dionísia avait peut-être déjà les mêmes opinions sur le baptême —son grand-oncle Luís Nunes da Fonseca II affirmait que les sacrements de l'Église étaient des exactions[7]— mais, dans les faits, sa famille semble avoir utilisé le baptême de la même façon que le reste de la population. Les nouveaux-chrétiens de la Paraíba, y compris ceux qui se révélèrent plus tard judaïsants, utilisaient le baptême de façon traditionnelle, comme moyen de socialisation privilégié vis-à-vis de leur propre famille et du reste de la société. Maria de Valença et Antônio da Fonseca Rego, par exemple, judaïsants avant leur mariage, eurent le P. Gonçalo de Gouveia Serpa, membre respecté de la société locale[8], pour parrain de trois de leurs enfants.

Nombreux furent ceux ayant comme parrains un oncle, une tante ou un cousin —nouveaux ou vieux-chrétiens— et également des voisins et notables locaux qui s'engageaient ainsi à enseigner la doctrine en cas de besoin; la législation les considerait "comme pédagogues, maîtres et responsa-

[5]ANTT, IL, pc. 17826, généalogie.
[6]ANTT, IL, liv. 254, fl. 277 et 278.
[7]ANTT, IL, pc. 6284, fl. 20 et 22.
[8]Le P. Gonçalo de Gouveia Serpa était confrère de la Misericórdia de la Paraíba et avait une sœur mariée à la famille du majorat. Borges da Fonseca, "Nobiliarquia Pernambucana", vol. 47, 38.

bles spirituels" de leurs filleuls[9]. Ces notables étaient souvent des voisins, tels Pantaleão Lobo Barreto, maître contesté[10] de l'*engenho Novo* et juge, qui parraina Felipa Mendes, ou Estácio de Almeida, maître du Espírito Santo, qui, avec Felipa Nunes da Fonseca, tint Florença da Fonseca sur les fonts. C'est aussi Felipa qui baptisa Simão Rodrigues da Fonseca, en compagnie d'un autre maître de moulin à sucre, Pedro Cardoso Moreno, maître du Pindoba, ou Poxim. Des personnes de familles traditionnelles apparaissent, comme le capitaine Manoel Cavalcante et sa femme Dona Inês, parrains de la même Felipa, et aussi plusieurs curés, parfois ceux- là mêmes qui célèbrent la cérémonie, le P. João de Araújo et José da Fonseca Caminha et le P. Dom João et Luzia Barbalha Bezerra. Les relations de parrainage et de *compadrio* —lien entre le parrain et les parents du filleul— intensifiaient les rapports de voisinage: Guiomar Nunes était la *comadre* de plusieurs de ses voisins, notables ou pas. Le baptême était un moyen privilégié de socialisation et d'insertion des nouveaux-chrétiens dans la société dans laquelle ils vivaient.

MARIAGE ET MORT

Habitant des terres catholiques, les nouveaux-chrétiens de la Paraíba étaient bien obligés d'observer les rituels de l'Église dans leur quotidien. Contrairement à ceux qui partaient pour l'aventure du sertão inconnu, les habitants des régions de peuplement plus ancien, où le cadre institutionnel portugais et catholique était déjà établi, n'avaient pas la possibilité de faire passer au second plan —ou d'abandonner— les mœurs et rituels d'une vie catholique respectés, par sentiment religieux et aussi par l'habitude inconsciente qu'imposait la vie dans des lieux où l'Église était omniprésente, et où la contestation ne pouvait s'exprimer que de façon marginale. Dire grâces après un repas, aller à la messe au moins une fois par semaine, même l'obligation de se confesser pendant la période du Carême, étaient des actes sociaux autant que religieux et faisaient partie de la vie de tous les jours d'une bonne partie de la population de l'Amérique portugaise, en tout cas de la population blanche du vieux Nordeste agraire. En toute logique, les nouveaux-chrétiens, de par le soupçon d'hérésie qui pesait sur eux, devaient observer ces rites pour éviter les problèmes avec l'Inquisition. Ainsi, une fois devant les inquisiteurs, même si quelques prévenus

[9] *Constituições synodaes*, 24 (I, tit. VII, décret V, § 1).
[10] Pour son litige avec João Peixoto de Vasconcelos, majorat de la Paraíba, voir AHU, Paraíba, cx. 5, doc. 393.

de la Paraíba ne surent "qu'imparfaitement" certaines des prières de base du catholicisme et ses commandements —surtout les commandements de l'Église— presque tous purent les réciter "bien" ou "très bien" (voir tableau III en annexe). Mais jusqu'à quel point ces habitudes inculquées par l'Église et le message qu'elles portaient furent-elles intégrées par les judaïsants? Il est souvent fait mention du syncrétisme religieux des judaïsants, surtout à propos des notions d'âme et de salut. Sont aussi cités les cultes rendus par certains groupes à leurs saints, ou martyrs, dont les plus connus, pour le monde portugais, sont les réunions autour de la chapelle de Matoim à Bahia et les rassemblements de la confrérie de São Diogo de Coimbra, organisés par Antônio Homem. Rappelons encore l'exemple frappant, cité dans la partie précédente, intégrant les délires de Simão Rodrigues da Fonseca et le culte rendu à Antônio José da Silva et à ses restes.

Mais ce syncrétisme peut avoir une autre lecture: les rituels de l'Église en tant que tels, dans leur propre cadre, ont pu faire partie de la vie des judaïsants sans qu'ils les mettent en cause. On pourrait appeler cela acculturation, mais je préfère le voir comme un syncrétisme, car ces rites catholiques, notamment les cérémonies de passage telles que mariage et funérailles, ont pu être utilisés par les judaïsants sans l'arrière-goût amer de l'obligation. Les inquisiteurs ne s'intéressaient pas à ces détails et il faut donc se contenter de ce que les dénonciateurs ou les prévenus pouvaient dire spontanément sur la question. Le problème est qu'il n'y a aucune mention de cérémonies spéciales annulant le rituel catholique et le validant ensuite de façon juive. Aucune mention d'effacement de l'huile du baptême, par exemple, et le choix des parrains, comme nous l'avons vu, ne semble pas refléter le comportement religieux du groupe. D'autre part, le nombre assez élevé de confirmations semble indiquer que ce sacrement n'était pas boudé et que l'on se déplaçait même pour le recevoir.

Pour ce qui est du mariage, les nouveaux-chrétiens de la Paraíba, judaïsants ou pas, devaient observer les mêmes procédures et cérémonies que tout le monde, avec promesse de mariage, publication des bans, cérémonie à l'église et respect du régime matrimonial de communauté de biens. Ni dans les dénonciations ni dans les confessions on ne trouve mention de cérémonie spéciale, avant ou après la cérémonie à l'église, qui pourrait être considérée comme un mariage juif. Le seul certificat de mariage existant est celui, exogame, de Joana do Rego IV et Agostinho da Silva. Il eut lieu dans une chapelle de moulin à sucre, après approbation des bans et licence du curé de la paroisse. Ils eurent comme parrains deux judaïsants: Simão Rodrigues Álvares et Luís de Valença Caminha, mais cela ne semble pas avoir de signification particulière car un autre couple, Antônio da Fonseca

Rego et Maria de Valença, judaïsants à leurs fiançailles, se marièrent sous les auspices du major Francisco Barbosa de Meneses, vieux-chrétien[11].

De même, les bribes d'informations sur les cérémonies funéraires observées jusqu'à l'ensevelissement, montrent une totale conformité aux usages catholiques: même ceux qui confessèrent être judaïsants demandaient l'extrême-onction quand ils étaient à l'agonie. Guiomar Henriques Nunes, morte peu avant la première vague d'arrestations, ne le fit pas: selon son certificat de décès, elle est morte subitement. Indice d'une mort juive? Elle fut enterrée dans la chapelle de *l'engenho Velho*, dans l'habit du tiers ordre de saint François. Son mari aussi fut enterré dans une chapelle, celle des *Reis*, dans *l'engenho de Três Reis*, sur la rive sud du Paraíba[12].

Alphabétisation et éducation

L'ENSEIGNEMENT

Je n'ai trouvé que très peu de renseignements sur l'éducation et la formation des petits Paraibanos du dix-huitième siècle, mais il est peu probable qu'ils aient été privilégiés ou défavorisés par rapport à leurs semblables du reste de l'Amérique portugaise et même du monde ibérique. Dans le Brésil colonial, l'instruction scolaire était fortement attachée aux valeurs religieuses et fondée sur la répétition de textes classiques. L'éducation visait le maintien de l'ordre établi avec la reproduction dans les générations futures du même ordre social, patriarcal et colonial. Ainsi, selon les *Ordenações filipinas* —législation royale en vigueur depuis 1603 jusqu'au dix-neuvième siècle— les tuteurs des orphelins devaient veiller à ce qu'ils apprennent le Catéchisme, les prières, la crainte et l'amour de Dieu; ils devaient les éloigner du mal et les rapprocher du bien. Les mêmes critères d'ordre social faisaient qu'il y avait une différence entre l'éducation des garçons et des filles, qui était surtout d'ordre domestique, mais aussi entre les enfants de personnes de différente 'qualité'. Ceux des laboureurs devaient être confiés à des laboureurs, ceux des artisans à d'autres artisans. Les noirs et les métis étaient spécialement défavorisés. Comme le souligne Luiz Carlos Villalta, pour la société coloniale, l'apprentissage d'un métier et l'instruction scolaire avaient une valeur différente selon les groupes sociaux, et les perspectives de cette éducation furent très souvent limitées par la précarité

[11]ANTT, IL, pc. 2613, enquête d'août 1733-août 1734 et pc. 3514, enquête d'août 1733.
[12]ANTT, IL, liasse 23, n° 92 et pc. 6284, lettre du P. Gonçalo de Gouveia Serpa du 29 juin 1726.

de l'existence de la plupart des individus. Il n'y avait donc pas d'expectatives particulières en relation avec l'école: la valorisation de l'éducation était bien au delà des possibilités de la population en général, l'intérêt pour l'éducation se concentrant —et encore, de façon irrégulière— parmi les élites. Celles-ci, pour leur part, ne voyaient pas de raisons à ce que les couches inférieures de la population accèdent à la culture: tout devait rester à sa place[13].

Le désintérêt de l'État pour l'instruction au cours de l'époque moderne, avant le réformes du marquis de Pombal, laissa l'éducation primaire aux religieux, surtout jésuites, et au domaine privé, soit par engagement d'un précepteur —ce qui restreignait de beaucoup le nombre des élèves— soit par la création par un maître de classes ouvertes aux garçons, et parfois aux filles, l'équivalent des petites écoles de la France de l'Ancien Régime. Ce fut le cas dans la vallée du Paraíba pendant la première moitié du dix-huitième siècle. Dès le début de la colonisation, les jésuites comblèrent en partie le désengagement de l'État par l'apprentissage de la lecture et du calcul dans tous leurs collèges et établissements. Leur maison de la ville de Paraíba, établie vers 1682, était, dans la première moitié du dix- huitième siècle, la seule institution religieuse donnant ce genre de cours, et peut-être d'autres un peu plus avancés, mais ils étaient loin d'être assez nombreux pour mener convenablement cette tâche en ville, encore moins dans toute la capitainerie[14].

À cette époque, les jésuites étaient absents de la zone sucrière, mais ce n'est pas pour cela que les jeunes Paraibanos restèrent sans instruction. Fernando Henriques Álvares, arrêté en 1731 par l'Inquisition au Rio de São Francisco (Penedo), était, selon l'inventaire de ses biens, éleveur de chevaux et marchand de bestiaux. Mais avant son départ pour le sud, vers 1715, il avait habité à Paraíba, plus précisément l'*engenho Velho*, où il était "maître de lecture et d'écriture"[15]. Rafael Rodrigues, frère de Diogo de Chaves, qui avait été comptable (*caixeiro*) à l'*engenho do Espírito Santo*, apparaît dans les déclarations généalogiques de ses nièces comme "maître de garçons" à Poxim ou à Nhobim, les déclarations ne concordant pas. Il est

[13]Villalta, "O que se fala", 351-355.

[14]AHU, liasse 6, lettre du *capitão-mor* Pedro Monteiro de Macedo au roi D. João V (4 mars 1738). Pour la situation des jésuites à Paraíba, voir plus haut 57.

[15]ANTT, IL, pc. 8172. Inventaire de biens publié par Novinsky, *Inquisição, Inventário de bens*, 107- 108. La mention de l' "escola de escrever" se trouve dans ANTT, IL, pc. 2608, confession du 9 déc. 1734 et déclaration du 4 mai 1735.

mort vers 1730, célibataire et sans enfants[16]. À cette même époque deux autres hommes, vieux-chrétiens cette fois-ci, s'occupaient d'apprendre la lecture aux enfants de la vallée du Paraíba: Manoel da Costa, "maître de garçons" habitant en 1733 à l'engenho Novo, et le P. Gonçalo de Gouveia Serpa, curé de la *capelinha* de saint François-Xavier, également dans les terres de l'*engenho Novo*. Ce fut le P. Gonçalo qui apprit à João Gomes da Silveira, fils illégitime de Joana Gomes da Silveira Bezerra et de son cousin Manoel da Rocha Bezerra, "à lire, à écrire et la doctrine chrétienne"[17].

Manoel da Costa, qui avait soixante-dix-sept ans en 1733, était le seul dont l'occupation principale semble avoir été l'enseignement, au moins à l'époque de l'enquête à laquelle il participa en tant que témoin. Si le P. Gonçalo devait catéchiser ses fidèles, rien ne l'obligeait à leur apprendre à lire et à écrire. Peut-être était-il payé par le trésor royal pour enseigner non seulement la lecture, mais aussi le latin et les rudiments des mathématiques aux enfants illégitimes de la région, à l'instar de ce qui se passait à Minas à la même époque[18]? On peut penser que le curé de la *capelinha* —située à Embiribeira, sur les terres de l'*engenho Novo*, mais éloignée de la maison seigneuriale, qui avait sa propre chapelle—, ne s'occupait que des habitants de la localité, Manoel da Costa étant rattaché à la famille du majorat, propriétaire du moulin à sucre en question, et à ses employés et clients des alentours du siège de l'engenho. À part João Gomes, je ne sais pas qui étaient les clients de ces 'maîtres', mais malgré le petit échantillonnage, le niveau d'alphabétisation du groupe de nouveaux-chrétiens de la région semble élevé.

UN NIVEAU D'INSTRUCTION ÉLEVÉ

Déjà leurs grand-parents savaient au moins lire, car Ambrósio Vieira et ses gendres accompagnaient la liturgie de la pseudo-synagogue de la Paraíba, et à Ipojuca, au moins une des Valenças, la mère, la grand-mère ou l'une des tantes de Pedro da Costa Caminha, faisait la lecture d'œuvres liturgiques pendant que les autres écoutaient avec attention[19]. Leurs descendants, en tout cas ceux sur qui il y a des renseignements, avaient aussi appris à lire.

[16]ANTT, IL, pc. 9393, généalogie et confession du 9 avril 1734 et pc. 3938, généalogie.
[17]ANTT, IL, pc. 2613, enquête de juil. 1733 et pc. 8534, enquête de fév. 1736.
[18]En 1721, un arrêt royal envoyé au gouverneur de Minas, ordonnait que chaque *vila* ait un maître pour les enfants illégitimes. Villalta, "O que se fala", 350.
[19]Voir 178 et 179.

À la fin de la séance de généalogie, le prisonnier de l'Inquisition était questionné sur son éducation: savait-il lire et écrire? avait-il fait des études supérieures? Des cinquante et un Paraibanos arrêtés, seuls quarante-quatre vécurent suffisamment longtemps pour subir cet interrogatoire, les autres étaient morts avant leur arrivée à Lisbonne ou en prison, dans le laps de temps entre l'incarcération et leur séance de généalogie[20]. Aucun des prévenus n'avait suivi d'études poussées, mais la presque totalité des hommes savait lire et écrire, et un bon tiers des femmes au moins lire. Il y avait donc, comme cela était à prévoir, une grande différence de niveau d'instruction entre hommes et femmes.

	Sait lire et écrire	*Ne sait ni lire ni écrire*	*Seulement lire, ou lire et écrire un peu*	*Sans renseignements*	*Total*
Hommes	15			1	16
Femmes	6	18	3	1	28

TABLEAU 4.—*Niveau d'alphabétisation des nouveaux–chrétiens de la Paraíba arrêtés par l'Inquisition*

D'après les recherches de Maria Beatriz Nizza da Silva, les tuteurs de São Paulo du dix-septième siècle devaient apprendre aux filles à coudre et à broder, pendant que les garçons s'initiaient à la lecture, à l'écriture et au calcul, avant de commencer à apprendre un métier. À la fin du dix-huitième siècle, au Pernambouc, on louait l'apprentissage de la lecture aux filles, tout en le restreignant à l'utilisation domestique[21]. S'il y eut évolution du niveau d'éducation des femmes et des hommes de l'Ancien Régime au Brésil, comme en Europe[22], ce n'est que bien après la période étudiée que la situation change radicalement.

[20]Selon le règlement de 1640 (liv. I, tit. VI, § 2), la séance de généalogie devait être faite pendant la dizaine de jours qui suivait l'incarcération. Néanmoins, pour ceux venant de la Paraíba, elle eut lieu entre deux jours et treize mois après leur arrivée aux Estaus, la majorité se concentrant entre un et neuf mois. Voir tableau II en annexe.

[21]M. B. Nizza da Silva, "Educação feminina e educação masculina no Brasil colonial", *Revista de História*, 109 (1977) 157–158.

[22]Voir R. Chartier, "Les pratiques de l'écriture", dans: P. Ariès et R. Chartier (org.), *Histoire de la Vie Privée*, vol. 3, Paris: Seuil, 1986, 120 sq.

L'homogénéité du groupe masculin ne laisse pas de brèche pour l'apparition de nuances entre les différentes familles, mais, tout en faisant partie d'un même ensemble, avec des liens de parenté très rapprochés les unes des autres, il y eut des disparités entre elles, disparités qui jouèrent plutôt sur l'éducation des adolescents et des jeunes hommes que sur la simple alphabétisation. Ainsi, des garçons de la famille Silva/Valença firent des études: Luís da Silva Caminha, fils de Branca de Figueiroa, probablement né à Goiana, fut un certain temps notaire des orphelins à Recife, et partit ensuite pour la Paraíba. Selon sa mère, son diplôme en main —Branca dit: "por ser formado"—, il demanda au gouverneur une autorisation d'exercer la magistrature, qui lui fut accordée. Luís fut le seul des quatre frères à suivre une carrière, les autres vivaient du commerce avec le *sertão* ou travaillaient la terre, comme Henrique da Silva, mari de Guiomar de Valença. Leur père, un certain Gaspar da Silva avait été marchand, et le côté vieux-chrétien de la famille de leur mère comptait au moins un bénédictin et un clerc[23]. Pedro de Valença, frère de Guiomar, fut également le seul des garçons de la famille —ils étaient trois— à faire des études: comme son cousin Luís, il fut avocat à Paraíba.

Une dernière famille néo-chrétienne avait un pied dans la magistrature, mais cette fois-ci il s'agissait d'une tradition. Les Peres de Gusmão comptaient au moins trois générations d'avocats et de serviteurs de la Couronne, une vraie dynastie de *letrados*. Le premier, à ma connaissance, est le *Doutorinho* Bartolomeu Peres de Gusmão, avocat, mort à Olinda le 7 avril 1700. Le nouveau-chrétien Bartolomeu s'était marié dans une bonne famille pernamboucaine et eut une fille, Felícitas Uchôa Peres de Gusmão. Plusieurs années auparavant il avait eu un fils bâtard, Dionísio Peres de Gusmão, avocat comme lui, qui occupa par ailleurs le poste de *procurador* de la Couronne pendant onze ans, à Paraíba, où il meurt en 1709 ou peu de temps avant[24]. Dionísio eut cinq fils et une fille et comme pour les familles précédentes, seul un des garçons, Cosme Peres de Gusmão, suivit la carrière familiale, même si un de ses frères fit peut-être des études de grammaire[25]. Cosme exerça la magistrature dans plusieurs capitaineries et en 1731 il occupait le poste de procureur de la Couronne et des finances à Paraíba.

[23] ANTT, IL, pc. 6284, généalogie et questionnaire de *coartada*.

[24] La bâtardise de Dionísio est révélée par sa sœur. ANTT, IL, pc. 11, généalogie.

[25] Antônio Nunes Chaves mentionne (ANTT, IL, pc. 10475, confession du 12 mai 1732) un Dionísio, frère de Cosme, étudiant en grammaire, mais ce prénom n'apparaît pas dans les généalogies de leurs cousins. Voir *Id.*, pc. 9, 12 et 17826.

La centralisation des études universitaires à Coimbra s'est maintenue jusqu'à l'aube du dix-neuvième siècle comme un des principaux piliers du 'pacte colonial', et ce n'est que tard dans le dix-septième siècle que la Couronne concéda aux collèges jésuites quelques équivalences de diplôme d'études liées au sacerdoce[26]. Malgré la grande fierté avec laquelle les anciens élèves des collèges arboraient leurs diplômes, ce n'est qu'en 1687 qu'une provision royale valide le cours de Philosophie du collège d'Olinda —rétabli après la Restauration avec tous les autres cours délivrés par les institutions jésuites— "comme s'il était de Coimbra"[27].

Stuart B. Schwartz, dans son étude classique sur le Tribunal Suprême de Bahia, ne prend pas en compte le système local d'éducation supérieure, probablement parce que les juges qu'il étudie, à cause de l'importance de leur poste, étaient effectivement obligés de passer par Coimbra, tandis qu' un simple avocat de l'outremer n'en avait pas besoin[28]. Certes, les collèges jésuites du Brésil ne délivraient pas de cours de droit civil ou canon, mais comment expliquer l'absence des noms de plusieurs *letrados* provenant du Brésil des listes des élèves de Coimbra en même temps que leur présence dans les tribunaux et même dans l'administration locale? David de Albuquerque Saraiva, *rábula*, c'est-à-dire lettré non diplômé, par ailleurs nouveau-chrétien, était assesseur juridique des révoltés d'Olinda pendant la guerre des *mascates*[29]. Dionísio Peres de Gusmão, le mari de Dona Leonarda était effectivement bachelier de Coimbra, mais ni son père, le *Doutorinho*, ni son fils Cosme —qui occupa comme lui un poste important de l'administration locale— ni Pedro de Valença ou Luís da Silva Caminha ne paraissent avoir étudié à l'université, en tout cas on ne les trouve pas dans les listes d'inscription à l'université, qui peuvent, bien sûr, être incomplètes[30]. Où ont-ils donc pu étudier? Une provision royale, datée du 24 juillet 1713, suggère la réponse: toute personne idoine, même sans avoir fait des études, pouvait désormais être avocat, avec les licences nécessaires, sauf à Lisbonne[31]. Il est donc légitime de penser que certains d'entre eux suivirent une formation au Brésil même, probablement dans les collèges

[26]Villalta, *Reformismo ilustrado*, 170–171.
[27]*História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. I, 74, 96–98, 102; vol. V, 434.
[28]*Sovereignty and Society in Colonial Brazil*, voir notamment 72.
[29]Cabral de Mello, *A Fronda dos Mazombos*, 117.
[30]Dionísio Peres de Gusmão s'inscrit en droit canon en 1688 et reçoit son diplôme de bachelier en 1692. F. de Morais, "Estudantes da Universidade de Coimbra nascidos no Brasil", *Brasília*, supplément au vol. IV (1949) 49 (n° 233).
[31]*Ordenações filipinas*, éd. annotée par C. Mendes de Almeida, Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Philomatico, 1870, Liv. I, tit. 48.

d'Olinda ou de Recife. Encore une donnée: lorsque Cosme Peres de Gusmão demande l'autorisation d'exercer la magistrature dans les barreaux de la Paraíba, ni lui ni le *provedor* qui l'appuie ne mentionnent le diplôme universitaire qui, s'il avait existé, aurait immanquablement fait partie de son curriculum[32].

Quelques années plus tard, à la suite d'une demande de licence d'un curé pour exercer la magistrature au Pernambouc, D. João V demande au bailli Manoel do Monte Fogaça, de le renseigner sur le nombre d'avocats, diplômés ou non, exerçant à Olinda et à Recife. C'est ainsi que l'on sait qu'en juillet 1729, il y avait cinq avocats ayant passé par Coimbra, trois laïcs et deux ecclésiastiques, et treize sans diplôme, mais avec licence royale ou du gouverneur. Le bailli se plaint de l'action de ces derniers, et reçoit, si l'avis du ministre du Conseil d'Outremer fut suivi par le roi, l'autorisation de les punir en cas d'abus[33]. Il faudrait, toutefois, d'autres exemples de l'application du décret de 1713, d'autant plus que Cosme n'était pas un simple avocat, mais aussi procureur, ce qui semble dépasser le cadre de ce que dit le décret. J'arrêterais là, mais ils étaient tous reconnus comme *letrados*, certains comme *licenciados*, et si la nomination de Cosme au poste de procureur de la Couronne et des finances fut plus tard contestée, ce fut pour la qualité de son sang, et non pour son diplôme.

Les hommes ayant fait des études supérieures —les *letrados*— formaient dans le monde portugais une classe particulière, qui, même ouverte à de nouveaux venus, avait tendance à se reproduire de l'intérieur, créant ainsi des dynasties de magistrats[34]. L'éducation supérieure reçue par les hommes ne pouvait qu'influer sur l'instruction des femmes de la famille qui, souvent, savaient lire et écrire, au contraire des femmes et des filles des hommes n'ayant pas suivi d'études supérieures, comme paraît avoir été le cas parmis les nouveaux-chrétiens de Rio[35]. Ainsi, Branca de Figueiroa, mère de l'avocat Luís da Silva, savait lire et écrire, comme Guiomar et Maria de Valença, sœurs de Pedro de Valença et Dona Felícitas, fille, sœur et tante de magistrats. Mais cette singularité était ténue, car au niveau immédiatement inférieur, elle disparaissait: ni les trois sœurs Chaves, Maria Franca, Joana do Rego V et Felipa Mendes, filles de notaire et nièces de l'instituteur Rafael Rodrigues, ni leurs deux tantes, Maria Franca da Fon-

[32]ANTT, Chancelaria de D. João V, liv.82, fl. 185v (du 6 déc. 1732). Voir aussi liv. 87, fl. 185 (du 24 sept. 1735) et AHU, Paraíba, liasse 6 [ancienne cote].
[33]AHU, Pernambuco, cx. 39, doc. 3496.
[34]Schwartz, *Sovereignty and Society in Colonial Brazil*, 72. Voir aussi 171 sq.
[35]Gorenstein Ferreira da Silva, *'O sangue que lhes corre nas veias'*, 158–159.

seca et Florença da Fonseca, n'étaient alphabétisées. C'est également rare parmi les femmes de famille uniquement rurale et leurs déclarations disant savoir lire et écrire "plus ou moins", ou ne savant lire que l'écriture "ronde", me fait penser qu'elles apprenaient à peu près toutes seules, ou en tout cas sans que l'on se soucie particulièrement de leur enseigner la lecture. C'est le cas d'Isabel da Fonseca Rego et des sœurs Mariana Páscoa Bezerra et Teresa Barbalha de Jesus. Les autres deux *sœurs catholiques* savaient lire et écrire plus convenablement, Luzia disant textuellement l'avoir appris ; leur sœur Maria da Silveira Bezerra —la dénonciatrice— n'a, par contre, pas su signer ses délations.

Des études sur les capacités de certains groupes — inventoriés de Minas Gerais, souscripteurs fortunés de la ville de Porto et personnes ayant fait des dépositions au Saint-Office de Lisbonne— montrent que le pourcentage de personnes sachant signer leur nom tourne autour de 75% pour les hommes et 16,4% pour les femmes, pour une période qui va du dix-septième au début du dix-neuvième siècle. Toutefois, ces études traitent de couches sociales d'un niveau assez élevé qui avaient donc plus d'accès à l'éducation. Par ailleurs, la capacité de signer n'est pas un paramètre sûr pour mesurer l'alphabétisation d'une population: nombre d'entre eux pouvaient savoir dessiner leur nom sans pour autant lire ou écrire. L'analyse de Porto dans la deuxième moitié du dix-huitième siècle, basée sur des séries plus représentatives, montre que l'analphabétisme primait, tournant autour de 60%. La situation au Brésil devait être bien pire[36].

Il est certain que les données sur le niveau d'alphabétisation des nouveaux-chrétiens de la Paraíba seraient beaucoup plus parlantes comparées à celles d'un échantillon du reste de la population de la région, mais malheureusement je n'ai pas de renseignements suffisants pour le faire. Malgré cela, les renseignements disponibles semblent montrer qu'ils sont au dessus de la norme de l'époque, ce qui est d'autant plus étonnant que l'écrasante majorité des prévenus venait de familles traditionnellement agricoles, ce qui aurait dû diminuer leur intérêt pour l'instruction. Comme dans le cas des familles de Rio, où l'indice d'alphabétisation des femmes atteignait 46%[37], les femmes de la Paraíba sont au dessus de ce à quoi on pouvait s'attendre, surtout en milieu rural. Il ne faut pourtant pas s'empresser de penser que ce taux d'alphabétisation soit en rapport avec la condition de nouveau-chrétien, mais il reflète peut-être la situation des familles d'agri-

[36]Villalta, "O que se fala", 356-357.
[37]Gorenstein Ferreira da Silva, *'O sangue que lhes corre nas veias'*, 160.

culteurs de ce même milieu qui, sans être au sommet de la pyramide sociale, avaient une position confortable. Devant administrer leurs terres, mesurer leur production, tenir les comptes de nombreux prêts et emprunts que l'on était obligé de faire à l'époque à cause du manque de numéraire, les rudiments des lettres et des mathématiques leur étaient très utiles, même si l'analphabétisme ne gênait nullement les grands propriétaires. Toutefois, l'aisance dans l'écriture de certains Paraibanos dépassa parfois le strict minimum nécessaire à leur quotidien: même s'ils ne déclarent pas la possession de livres dans leurs inventaires de biens, ici et là dans leurs procès on peut trouver des références à des lectures plus profondes, directement liées à la pratique religieuse.

Certains des judaïsants de la Paraíba allèguent la lecture d'œuvres de théologie catholique pour justifier leur retour au christianisme, mais d'autres les lisaient au deuxième degré. Ainsi, Diogo Nunes Thomas II dit avoir abandonné le judaïsme après avoir lu la *Diferença entre o temporal e o eterno* et son arrière-petit-neveu, Simão Rodrigues da Fonseca, dit avoir été convaincu de la vérité du christianisme lorsqu'emprisonné chez les jésuites d'Olinda, dans l'attente de son embarquement pour Lisbonne, il eut l'occasion de lire "quelques livres sur la spiritualité, tels que *Diferença entre o Temporal e o Eterno*, *Oriente conquistado a Jesus Cristo* et *Palavra de Deus dezatada*, entre autres"[38]. Au contraire, Ambrósio Nunes utilisait un ouvrage décrivant la Passion, peut-être celui trouvé parmi les affaires de Diogo Nunes Thomas II, uniquement pour démontrer que Dieu ne pouvait être un homme qui fut si maltraité[39]. Ils semblent avoir aussi eu entre les mains des textes sur la pratique du judaïsme, même si les termes vagues dans lesquels ces livres sont mentionnés font penser qu'il s'agit, dans la plupart des cas, simplement d'œuvres catholiques qui étaient détournées de leurs buts. Floriana Rodrigues dit que Simão Rodrigues Álva-

[38]ANTT, IL, pc. 196, confession du 21 oct. 1729 et pc. 2919, confession du 6 août 1736. La *Palavra de Deos desatada em discursos concionatorios de doutrinas Evangelicas, Moraes, e Politicas*, 1709-1712 (2 parties), était due à la plume du P. Francisco de Mattos, recteur du collège jésuite de Rio, puis provincial et recteur du collège de Bahia, où il meurt en 1720. Le P. Francisco de Souza, né à Itaparica (Bahia), était l'auteur du *Oriente conquistado a Jesu Christo pelos Padres da Companhia de JESU da Provincia de Goa*, 1710 (deux vol.). Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, vol. II, 195-196 et 266. La version portugaise du 'best-seller' *De la diferencia entre lo Temporal y Eterno* (14 éd. entre 1640 et 1675, traduit en plusieurs langues, de l'anglais au guarani), du jésuite madrilène d'origine allemande Juan Eusebio Nierenberg (1595-1658), eut droit à au moins quatre éditions (1676, 1681, 1692...1741). Voir Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. 5, col. 1737-1740.
[39]ANTT, IL, pc. 3754, confession du 8 janv. 1742.

res, Luís Nunes da Fonseca II et Luís de Valença Caminha lisaient "quelques livres sur la façon de suivre les préceptes de ladite loi [de Moïse]". Selon Isabel da Fonseca Rego, lors d'un séjour chez elle, Diogo Lopes Vila Real et son mari, se remémoraient les prouesses de Samson, "lisant en même temps un livre qui racontait ces choses".

La lecture de passages de l'Ancien Testament est plus explicite dans la réunion familiale à laquelle Isabel dit avoir participé chez son oncle Luís da Fonseca. S'y trouvaient également la femme de Luís, Dona Felícitas, leur fils Dionísio, ainsi que les parents d'Isabel, son frère José da Fonseca, sa sœur Dionísia da Fonseca, son oncle Jorge Nunes Thomas et son parent Antônio da Fonseca Rego. À cette occasion, Luís "lut un livre qu'il dit être les Saintes Ecritures, disant que Moïse marcha pendant quarante ans dans le désert et d'autres choses qu'elle ne se rappelle pas"[40]. Luís de Valença Caminha et son fils Pedro lisaient des textes de l'Ancien Testament[41], et Diogo Nunes Thomas II possédait un livre nommé *Pasión del hombre Dios*, qui fut confisqué par l'évêque lors de son arrestation en même temps que certains manuscrits et amulettes[42]. Mais les judaïsants de la région ne faisaient pas que lire, puisque la transcription de psaumes en portugais et des prières manuscrites circulaient entre eux, ce qui implique, évidemment, une pratique de l'écriture. Diogo, ainsi que Ambrósio Nunes, Antônio da Fonseca Rego et Fernando Henriques Álvares en possédaient[43]. Plus qu'alphabétisé, ce groupe de nouveaux-chrétiens peut être considéré comme cultivé, ou tout au moins, lettré.

[40]ANTT, IL, pc. 12, confession du 19 janv. 1732 et pc. 8032, confession du 1[er] août 1732 et confession du 14 sept. 1733.
[41]ANTT, Il, pc. 4259 et pc. 11, confession du 11 oct. 1731 et généalogie.
[42]ANTT, IL, pc. 9397, enquête du 23 mai 1733. Deux ouvrages correspondraient à *Pasión del hombre Dios* (A. Palau y Dulcet, *Manual del Librero Hispanoamericano*, Barcelone: Libreria Palau, 1948- 1977, vol. II, 27 et vol. IV, 308-9). Le premier, œuvre du Fr. Francisco Baleano, fut publié à Lima, "en la calle del Palacio", en 1724, et que je n'ai pas pu consulter. Le second est la *Pasion del Hombre-Dios referida y ponderada en Decimas Españolas*, de Juan Bautista Dávila, publié à Lyon en 1661, "a costa de Horacio Boissat y Gorge Remeus, Claudio Bourgeat y Miguel Lietard". À part un curieux chant dans lequel Dieu le Père et Jésus se partagent la responsabilité de la Passion (p. ex. 39: "Al querer de Padre mide / su [de Jésus] oraçion: porque si muere, / Muere porque el Padre quiere, / Quiere el Padre, porque el pide"), disculpant ainsi les juifs, la *Pasion del Hombre-Dios* contenait des descriptions minutieuses des affronts subis par Jésus pouvant intéresser des judaïsants tels qu'Ambrósio Nunes, qui les utilisait pour démontrer qu'un être ayant souffert toutes ces vilenies ne pouvait être Dieu.
[43]ANTT, IL, pc. 2919, confession du 6 août 1736 et pc. 9397, enquête de mai 1733.

LE TRAVAIL DANS LES CHAMPS ET L'ARTISANAT

Pour cette population essentiellement agraire, la vie de tous les jours dépendait moins des lettres que de l'éducation pratique de l'agriculture. Pour ce qui est de l'apprentissage du maniement des plants de canne à sucre, de manioc, de tabac ou de haricots, les garçons étaient habitués à suivre leurs pères dans les plantations depuis leur enfance, les aidant ensuite, comme le firent José et João do Rego, fils de Manoel Henriques da Fonseca, Dionísio Peres, fils de Luís da Fonseca, et Simão Rodrigues da Fonseca, fils d'Antônio da Fonseca Rego[44]. Ils devaient être aptes à ce travail physique, car même lorsque leurs parents possédaient des esclaves, ceux-ci n'étaient apparemment pas assez nombreux par rapport à l'étendue des propriétés et plantations, ou, très souvent, ils étaient plutôt domestiques que laboureurs. Ainsi, José Nunes exploitait trois mille plants de manioc et n'avait qu'une seule esclave[45]. Les enfants de Manoel Henriques da Fonseca et Joana do Rego III, qui avaient onze ou douze esclaves pour une propriété de 6 km^2, et surtout un *partido* de canne, devaient mettre la main à la pâte, car deux d'entre eux étaient vieux, un autre charpentier, une sérieusement malade et les deux dernières couturière et brodeuse, ce qui les exemptait certainement, au moins pour les artisans, du travail agricole[46].

L'artisanat dans l'Amérique portugaise, surtout le petit artisanat, étant donné l'avilissement que représentait le travail manuel et le surplus d'image négative lié à l'esclavage, était affaire de captifs et d'affranchis et n'occupait que marginalement les membres des familles néo-chrétiennes de la Paraíba[47]. À part deux enfants illégitimes, Pascoal da Fonseca, fils de Gaspar Henriques da Fonseca, et Gonçalo Nunes, fils de Manoel Henriques da Fonseca, cordonniers, aucun des nouveaux-chrétiens de la région n'était artisan. Trois filles de la famille Nunes da Fonseca, dont deux illégitimes de Gaspar Henriques da Fonseca, et une de leurs cousines épousèrent, contre la volonté de leurs familles, des artisans, la plupart qualifiés et vieux-chrétiens. Francisco Pereira de Moura, mari de Guiomar Nunes était ferblantier, João de Lemos Pessoa, mari de Maria de Souza, ou da

[44]ANTT, IL, pc. 2422, généalogie et confession du 30 juil. 1732 et pc. 8032, confession du 23 déc. 1732.

[45]ANTT, IL, pc. 15, inventaire des biens.

[46]La propriété mesurait 1000 *braças* par 1500. 3000 *braças* = 1 lieue = 6 km. ANTT, IL, pc. 9164 et 9967, inventaire des biens. Le second, de Manoel Henriques da Fonseca fut publié par Novinsky, *Inquisição: Inventários de bens*, 188–190.

[47]Sur l'artisanat: S.B. Schwartz, "Plantations and peripheries, c.1580–c.1750", dans: Bethell, *Colonial Brazil*, 131–132, et Id., *Segredos Internos*, 261–264. Voir aussi Boschi, *Os Leigos e o Poder*, 12–14 et 152–159.

Fonseca, sellier et Agostinho da Silva Ribeiro, mari de Joana do Rego IV, chaudronnier, comme le noir Manoel Soares, mari de Cipriana da Silva.

Les basses rémunérations et le nivellement de statut des maîtres et des apprentis découlant du travail esclave, ainsi que la dispersion physique de la population en milieu agraire, firent que la connaissance du métier se transmit plutôt au sein de la famille, même si certains enfants d'artisans se spécialisaient dans un métier différent de celui de leur père, ce qui impliquait un apprentissage auprès d'un membre de la famille ou d'un parrain. Des nombreux enfants de Joana do Rego IV et d'Agostinho da Silva, deux, Antônio et João da Silva, étaient chaudronniers, et un troisième, José Buitrago, maréchal-ferrant. L'un, au moins, des enfants de Maria était aussi artisan: Manoel de Lemos Pessoa avait le même métier que son oncle par alliance, chaudronnier. Première et tardive génération de 'nouveaux-chrétiens à 1/8' à pratiquer l'artisanat à Paraíba, manière sûre de se fondre complètement au sein de la société locale.

Nous avons vu que Joana do Rego III avait parmi ses esclaves une couturière et une couturière-brodeuse, qui en plus de leurs attributions à l'intérieur de la maisonnée utilisaient certainement leurs aptitudes pour enrichir leurs maîtres. L'apprentissage de la couture et de la broderie faisait partie de l'éducation de toutes les filles de l'époque, ainsi les plus fortunées utilisaient leur temps de manière productive, et celles des familles moins prospères gagnaient leur vie en restant respectables, comme les Valenças, à Ipojuca au dix-septième siècle, et les filles de Diogo Nunes Thomas II et de Vitória Barbalha Bezerra, qui, à cause de leur pauvreté, travaillaient pour subvenir à leurs besoins[48]. Elles avaient comme clients la famille de leur bienfaiteur, le juge Pantaleão Lobo Barreto, qui concéda à leur père les terres où ils habitaient. Guiomar de Valença, bien plus aisée que ses cousines, ne rechignait pas à se mettre aux fourneaux, même le samedi, au grand dam de sa mère, pour cuire sucreries et gâteaux vendus le lendemain[49].

Il n'y a pas trace d'une école de couture et de broderie à Paraíba, comme celles d'Olinda, à la fin du seizième siècle, ou de Minas, plus tard au dix-huitième siècle[50]. Dans le cas des filles Barbalha Bezerra, elles furent instruites par leur mère, et c'est elle qui surveillait la fabrication des broderies, calmant les esprits qui s'échauffaient et les éventuelles disputes pour

[48]ANTT, IL, liv. 230, fl. 267, pc. 816, enquête d'avril 1733 et pc. 3514, enquête de mars 1732.
[49]ANTT, IL, pc. 1733, examen du 15 déc. 1732.
[50]Villalta, "O que se fala", 358.

savoir laquelle faisait les plus belles[51]! Ces demoiselles eussent été de parfaites épouses et mères: pieuses, laborieuses et alphabétisées; mais des six filles seules deux se marièrent; cette situation était-elle due à leur pauvreté, à leur origine néo-chrétienne?

Endogamie et structure familiale

L'endogamie, système de mariages au sein d'un même groupe, peut être expliquée par deux facteurs différents, agissant souvent de manière simultanée: le premier est la reproduction d'un ordre social déterminé qui, grâce à différents critères —économiques, raciaux, sociaux— a pour but de prolonger une situation donnée dans laquelle chaque groupe a sa place et doit la préserver. Le deuxième se réfère au besoin interne d'un groupe de maintenir ses signes d'identité, qu'ils soient culturels, raciaux ou religieux, de façon à se distinguer du reste de la société et préserver son existence[52].

Les moralistes portugais de l'époque moderne vantaient, avec d'autres mots, une certaine endogamie. Des adages tels que "se queres bem casar, casa com teu igual" (pour te bien marier, fais-le avec ton égal) ou "casar, e comprar, cada um com seu igual" (marier et acheter, chacun avec son égal) et des constatations telles que "o matrimônio é jugo; para levarem suavemente o jugo, buscão-se bois parelhos" (le mariage est un joug, et pour le porter aisément il faut des bœufs appariés), n'étaient pas souvent respectés, mais montrent ce qui était considéré comme l'idéal attendu. Dans un ouvrage spécialement consacré à l'art de se bien marier, D. Francisco Manoel de Melo avertit que "l'équilibre dans le mariage est une des choses qui peuvent le mieux assurer le bonheur des mariés. L'inégalité de sang, d'âge, de biens, est cause de contradiction, et la contradiction, de discorde"[53]. Ainsi, en séparant les différentes 'races', les vieux des jeunes, les pauvres des riches, D. Francisco ne veut qu'assurer la bonne entente entre conjoints, mais subrepticement cela implique aussi une volonté de maintien de l'ordre social établi, ce qui n'était, toutefois, que la façon de penser des membres de familles qui, par ces mariages, couraient le risque de s'abaisser socialement et/ou économiquement.

[51]Déposition de leur mère, Vitória Barbalha Bezerra, lors de l'enquête de déc. 1732. ANTT, IL, pc. 9397.
[52]Huerga Criado, *En la raya de Portugal:*, 67-68.
[53]*Carta de guia de casados, para que pelo caminho da prudência se acerte com a casa do descanso*, 1747 [1ère éd. 1651]. *Apud* Nizza da Silva, *Sistema de casamento no Brasil colonial*, 66.

Quelques auteurs portugais d'ouvrages de polémique antijuive et antisémite se sont intéressés à la question des 'mariages mixtes', et leurs textes montrent que leurs préjugés s'adaptaient parfaitement aux présupposés de D. Francisco. Le jésuite Diogo de Areda, abordant la question d'une autre manière dans la première partie de son rapport sur comment resoudre le problème du judaïsme au Portugal, écarte l'idée de la concession de privilèges aux couples composés d'un nouveau-chrétien et d'une vieille-chrétienne, ou vice versa, "au moins dans l'état actuel des choses". Se basant sur la même logique que les adages cités plus haut, il affirme que "comme l'expérience l'a montré, la différence de religion se maintient dans l'unité du mariage", les différences d'origine —il utilise ici religion comme synonyme de 'race'— étant cause de mésentente. En 1671, à peu près cinquante ans plus tard, Roque Monteiro Paym propose comme troisième moyen de bannir le judaïsme du Portugal —et malgré la conscience des difficultés manifestes— l'interdit "du mélange du sang hébreu à celui du peuple chrétien"[54]. En fait, juridiquement, il n'y eut qu'une, ou peut-être deux lois promulguées par les rois portugais dans le sens d'une interdiction des mariages mixtes. Une première, d'avant le règne de D. Manoel (1495-1521) et donc de la conversion forcée, n'est connue que par les demandes de licences faites pour épouser des nouveaux-chrétiens. La deuxième est celle promulguée dans la foulée de plusieurs lois antijuives, inspirées de l'œuvre de Monteiro Paym, qui ne resta pas longtemps en vigueur. En réalité, la matérialisation juridique des préjugés vieux-chrétiens par rapport aux mariages mixtes s'est faite plutôt à travers des lois spécifiques au recrutement de certains postes publics, religieux, ou pour l'accès aux ordres militaires. Un ancêtre juif, ou l'ancêtre juif du conjoint, interdisaient en théorie l'accès à l'université, à certaines magistratures, à des ordres religieux, mais surtout aux ordres militaires et postes inquisitoriaux. Les ordres du Christ, de Santiago ou d'Avis, de par leur statut surtout honorifique, se permettaient d'exclure sans exception les nouveaux-chrétiens, à moins d'une licence papale ou d'une fraude de la part du postulant, tandis que les législations internes des chapitres épiscopaux, collèges de Coimbra, provinces religieuses, etc., étaient souvent contournées par les examinateurs, qui fermaient les yeux face au besoin de personnel. A l'instar des ordres militaires, l'Inquisition ne semble pas avoir toléré de nouveaux-chré-

[54][D. de Areda], *Tratado sobre os varios meyos, que se offerecerão a sua Magestade Catholica para remedio do judaismo neste Reyno de Portugal*, s.l.: s.e., s.d. (je remercie vivement M. Roberto Bachmann pour m'avoir fait connaître ce rarissime pamphlet et pour la reproduction qu'il a bien voulu me procurer); et Monteiro Paym, *Perfidia Iudaica*, fl. 7 et 32v sq.

tiens dans ses cadres, en tout cas après ses débuts —le règlement de 1552 ne mentionne pas le besoin de pureté de sang tandis que ceux de 1613 et 1640 le font. Ainsi, c'était au vieux-chrétien de décider, par rapport à ses ambitions, et celles qu'il avait pour ses descendants, s'il valait la peine d'entacher sa généalogie de sang juif. Ceci n'étant, bien sûr, qu'un des dédoublements des préjugés portugais; il n'atteignait sous cette forme que les groupes de la société les plus proches des postes, prébendes et distinctions cités. Toutefois, les mariages mixtes furent monnaie courante pendant toute l'époque pendant laquelle ces lois et ces préjugés furent en vigueur, ce qui veut dire que les barrières sociales n'étaient pas si fermées et qu'elles s'entrebâillaient lorsque le besoin s'en faisait sentir[55].

Si l'on s'intéresse maintenant à la pratique locale de la politique matrimoniale, nous verrons que tous ces paramètres étaient pris en compte lorsque la situation le permettait. Ainsi, dans le Pernambouc du seizième et du début du dix-septième siècle, l'élite vieille-chrétienne dut accepter de marier ses fils à des filles de conditions diverses, douteuses de par leur statut racial ou social, à cause du manque chronique de femmes blanches au Brésil, vers lequel partaient surtout des hommes seuls. Ainsi, les familles souhaitant marier leurs fils à des filles nées au Brésil de parents portugais, et leurs filles soit à des locaux blancs, soit à des natifs du Portugal —les préférés—, ne purent, malgré tout, échapper à d'inévitables mariages mixtes. Même au Portugal, y compris dans la haute noblesse et les troncs métropolitains des familles installées au Brésil, ce genre d'union ne put être évité. Comment s'étonner donc que ces unions aient été une réalité dans la colonie, où le déséquilibre démographique entre les sexes réglait le marché matrimonial? Le petit nombre de femmes blanches faisait que les préjugés contre les mariages mixtes s'atténuaient encore plus qu'au Portugal, les unions entre vieux-chrétien et nouvelle-chrétienne étant évidemment plus nombreuses que celles entre vieille-chrétienne et nouveau-chrétien[56].

Après l'occupation hollandaise, l'élite pernamboucaine, devenue 'noblesse de la terre', en partie à cause de l'isolement matrimonial dans lequel elle avait vécu pendant une vingtaine d'années, se jette à bras ouverts dans l'endogamie de classe et de famille, rejetant désormais le *reinol* comme conjoint possible. L'endogamie, souvent vue comme moyen de préserver la fortune familiale, exprimait, pour l'élite pernamboucaine pendant l'épo-

[55]Tucci Carneiro, *Preconceito Racial*, 99–104.
[56]Cabral de Mello, *O nome e o sangue*, 105–108 sq.

que hollandaise, le rejet des valeurs culturelles des envahisseurs, et après la Restauration, la discrimination contre le métropolitain de milieu inférieur, non pour des raisons financières, mais à cause du culte du nom et du sang dans lequel ses membres étaient élevés. Ces raisons se confirment par la continuité de cette endogamie socio-culturelle pendant les périodes de crise, quand elle ne servait ni à conserver ni à augmenter la richesse, mais plutôt à "partager la pauvreté", comme ce fut le cas de plusieurs de ces familles à partir de la fin du dix—septième siècle[57]. Il faut dire que les marchands du nord du Portugal, installés dans le Recife de l'après- guerre et d'autres places moins importantes, riches, après des débuts comme commis ou vendeur de comptoir, 100% vieux-chrétiens, mais de basse extraction, eurent également tendance à une certaine endogamie, mariant leurs filles à des fils d'associés ou des cousins pauvres venus du Portugal faire fortune et qui, plus motivés pour le travail que leurs fils élevés dans le confort, continueraient mieux l'œuvre du beau-père. Cette endogamie est flagrante dans les enquêtes *de genere* des familiers du Saint-Office de Recife, de Goiana ou de la Paraíba, presque tous nés ou Portugal, d'origine modeste, ayant fait fortune au Brésil, et le plus souvent mariés à une jeune femme née au Brésil, fille d'un autre commerçant arrivé sur place plus tôt, arborant parfois déjà l'uniforme des familiers[58].

Comment les nouveaux-chrétiens se conformaient-ils à ces tendances endogamiques? Adoptèrent-ils les mêmes mécanismes? Il est assez facile de discerner les raisons qui amenèrent les élites à adopter ce comportement. Que ce soit économiquement ou socialement, le mariage au sein d'un même groupe a comme fonction de maintenir les caractéristiques que celui-ci considère comme positives. L'entrée d'un membre exogène —que ce soit par le sang, la richesse, des signes comportementaux ou des croyances— le déstabilise souvent, changeant du coup l'image qu'il a de lui-même et de la place qu'il pense occuper au sein de la société, même si, selon les cas, après un certain temps d'adaptation, l'étranger peut s'intégrer. Ainsi, l'aristocratie sucrière nordestine, en s'enfermant sur elle même, voulait maintenir et son pouvoir politique et l'image d'une élite sociale et économique —ce qui était moins vrai—, malgré l'absorption, à certaines époques, d'individus éloignés de son idéal, notamment métis et nouveaux-chrétiens.

[57]Cabral de Mello, *O nome e o sangue*, 238-243.
[58]Cabral de Mello, *O nome e o sangue*, 304-305; Calainho, *Em nome do Santo Ofício*, 86-98.

Pour les groupes moins favorisés de la société luso-brésilienne, présentant peu ou pas de caractéristiques considérées positives à l'époque —origine noble, blancheur de peau, pureté de sang ou richesse— l'endogamie semble avoir moins de sens. Il est donc légitime de s'interroger sur les raisons qui auraient pu pousser les nouveaux-chrétiens en tant que groupe à adopter un système matrimonial endogame, étant donné qu'ils n'avaient rien à y gagner. J'entends nouveaux-chrétiens en opposition à vieux-chrétien, et non juifs *versus* catholiques. Certes, la pression sociale des vieux-chrétiens voulant maintenir leur pureté de sang était un facteur qui poussait les nouveaux-chrétiens à l'endogamie, mais ceci ne signifie pas d'emblée qu'ils finirent par adopter volontairement ce comportement, érigeant ainsi leurs 'défauts' en valeur sociale positive. Il existe des exemples de fierté néo-chrétienne[59], mais, dans la plupart des cas, elle était plus liée à une pratique judaïsante, ou peut-être à l'incroyance, qu'à une simple auto-valorisation raciale, et les nouveaux-chrétiens voulant s'insérer complètement dans la société reniaient leurs origines juives, essayant de les faire oublier chaque fois que cela était possible. Comme l'a montré Lina Gorenstein Ferreira da Silva dans son étude sur les femmes néo-chrétiennes de Rio de Janeiro, la conscience d'une identité néo-chrétienne n'impliquait pas une fierté néo-chrétienne[60]. Ainsi, l'endogamie des nouveaux- chrétiens en tant que tels est un phénomène peu vérifiable dans la réalité.

Les nouveaux-chrétiens habitant la Paraíba à la fin du dix-septième et au début du dix-huitième siècles pratiquaient l'endogamie, cela est évident lorsqu'on étudie leurs généalogies. Selon les deux noyaux originels des couples Ambrósio Vieira/Joana do Rego I et Diogo Nunes Thomas I/ Guiomar Nunes da Fonseca, il est possible de vérifier une endogamie familiale, donc de groupe. Clara Henriques, fille d'Ambrósio, épouse son cousin João Nunes do Paço. J'ai attiré ailleurs l'attention sur la possibilité de liens de parenté entre ces deux couples ancestraux, Guiomar Nunes da Fonseca portant le même nom que Luís, le fils d'Ambrósio et de Joana. Si tel est le cas, les mariages de leurs enfants et petits-enfants entre eux doivent plutôt être considérés comme de l'endogamie familiale. La chose est encore plus claire pour les générations suivantes, où l'on trouve plusieurs mariages entre cousins germains ou entre membres de la famille ayant un degré de parenté un peu plus éloigné. Même là où apparemment il n'y a rien, un cousinage peut surgir. Ainsi, Branca de Figueiroa peine à

[59]Novinsky, *Cristãos novos na Bahia*, 161.
[60]Gorenstein Ferreira da Silva, *'O sangue que lhes corre nas veias'*, 316-317.

cacher aux inquisiteurs les liens qui l'unissent à la famille de sa belle- fille, Guiomar de Valença. En réalité, Branca était une cousine du père de Guiomar, Luís de Valença Caminha, et un deuxième mariage entre leurs enfants aurait eu lieu si Maria de Valença ne s'était mariée à un autre cousin, Antônio da Fonseca Rego, laissant son prétendant, l'avocat Luís da Silva, mourir célibataire.

La quatrième génération après Ambrósio Vieira et les Nunes Thomas de Serinhaém compte trente-huit enfants légitimes, quinze mariés à l'époque des arrestations, totalisant dix unions. Sans l'intervention inquisitoriale ce chiffre aurait été certainement plus important, car, dans cette génération née vers 1680 et se prolongeant jusqu'aux années 1720, un certain nombre de personnes étaient encore trop jeunes pour se marier. De ces dix mariages, quatre ou cinq furent contractés entre cousins, un avec un autre nouveau-chrétien, deux avec des vieux-chrétiens et pour deux d'entre eux, les données sont incertaines[61]. Trois de ces derniers cas se concentrent dans un même noyau familial, les enfants d'Isabel da Fonseca et de José Álvares Sanches, ce qui indique une anomalie qui, écartée, augmente encore le nombre de mariages endogames au sein du clan. Les nouveaux- chrétiens de la Paraíba pratiquaient donc l'endogamie de façon proche de celle du reste de la population blanche de la région.

Leur système familial ne différait pas non plus de ce que plusieurs historiens ont déjà constaté pour toute la population de l'Amérique portugaise[62]. Même si les données disponibles sur leurs années de naissance sont très peu fiables, il est possible de dire que les néo-chrétiennes de la Paraíba

[61]Joana do Rego III + Manoel Henriques da Fonseca (cousins), Antonio da Fonseca Rego + Maria de Valença (cousins), Guiomar de Valença + Henrique da Silva (cousins), Serafina Rodrigues + Thomas Nunes (cousins), Luísa de Chaves + Diogo de Chaves (cousins?), Luís da Fonseca + Felicitas Uchôa (xn), Guiomar Nunes + Francisco Pereira de Moura (xv), Luís Álvares + Leonor de Morais (xv), Cipriana da Silva + Manoel Soares (xv), Joana da Fonseca + João da Paz (xv).

[62]Comparer ce qui suit aux constatations de: Nizza da Silva, *Sistema de casamento*, 66–69; S. de Castro Faria, *A Colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, 182–190; Gorenstein Ferreira da Silva, *'O sangue que lhes corre nas veias*, 151–152.

se mariaient vers vingt ans[63], et qu'elles étaient presque toujours plus jeunes que leurs maris[64]. Peu d'entre elles restaient célibataires, et ce depuis la génération des fondateurs, à part quelques exceptions, comme les *sœurs catholiques*, Ana da Fonseca, la seule de quatre sœurs non mariée, et les deux sœurs Chaves, Maria Franca da Fonseca et Florença da Fonseca. On compte 42 femmes dans les trois générations qui suivent celle des fondateurs, Ambrósio Vieira et les deux Nunes Thomas, et seules huit d'entre elles, soit 19%, ne se marièrent pas, chiffre bien moins important que pour les néo-chrétiennes de Rio. Pour les hommes, le taux de célibat était bien plus élevé, 62%, ce qui est courant dans l'Amérique portugaise, car ils pouvaient vivre en couple et s'assurer une descendance sans pour autant se marier[65].

Plusieurs de ces nouveaux-chrétiens eurent des enfants illégitimes, le plus souvent avec des esclaves, ce qui ne les empêcha pas de se marier par la suite. Gaspar Henriques da Fonseca eut ainsi trois ou quatre enfants illégitimes de deux femmes différentes avant d'épouser sa cousine, son père en eut un, Manoel Henriques da Fonseca et son père, Gaspar Nunes Espinosa, en eurent également, probablement avant leur mariage. D'autres, comme deux frères de Cipriana da Silva ou comme João Nunes Thomas II, frère de Manoel, eurent des enfants bâtards sans se marier par la suite. Ces enfants naturels, lorsqu'ils n'étaient pas issus de relations adultérines, avec une femme mariée, ou d'unions scandaleuses, étaient facilement acceptés par la famille légitime, et même assez souvent élevés par elle, comme ce fut le cas de Joana do Rego IV. José Nunes, le fils illégitime de Gaspar Nunes Espinosa entra même dans le système endogame du clan, en épousant une cousine germaine.

[63]Voici l'âge approximatif de quelques femmes à leur premier enfant (les enfants déclarés ne sont pas toujours les premiers car, du fait de la mortalité infantile, le premier nommé est rarement le premier né. Joana do Rego IV, née vers 1685 se marie enceinte en 1699, mais elle dit aux inquisiteurs que son fils aîné n'a que seize ans, et est donc né vers 1716. Guiomar Nunes se marie à vingt ans, mais le premier de ses enfants qui survive ne naît que cinq ans plus tard): Felipa Nunes da Fonseca (23 ans), Maria de Valença (14 ans), Guiomar de Valença (28 ans), Joana do Rego III (16 ans), Felipa Nunes II (22 ans).

[64]La différence d'âge entre ces femmes et leurs maris, (hormis Guiomar de Valença), était la suivante: Guiomar Nunes (même âge), Felipa Nunes da Fonseca (22 ans), Maria de Valença (17 ans), Joana do Rego III (11 ans), Felipa Nunes II (2 ans).

[65]À Rio, pour un échantillon plus important (538 femmes et 445 hommes) les taux de célibat est respectivement de 42 % et de 60,54 %. Gorenstein Ferreira da Silva, *'O sangue que lhes corre nas veias*, 188. Cette différence entre les chiffres de Rio et de la Paraíba peuvent être dues au fait que dans le premier cas, l'échantillon compte des femmes qui n'ont pas atteint l'âge limite pour se marier.

D'autres détails semblent donc inutiles pour démontrer que les habitudes familiales et matrimoniales des nouveaux-chrétiens de la Paraíba ne s'écartaient apparemment pas des normes habituelles du Brésil colonial. Mais à voir les généalogies de plus près, les raisons de leur endogamie semblent être un peu différentes de celles du reste de la population.

À défaut de témoignages sûrs des personnes concernées sur les raisons qui les menaient à se marier au sein de la famille, malgré les barrières que le droit canonique, même au Brésil, mettait à ce genre d'union[66], ce qui suit doit être considéré comme simples suppositions, fondées sur la façon dont le concept d'endogamie a été défini plus haut par rapport aux nouveaux-chrétiens. Lina Gorenstein Ferreira da Silva soulève la possibilité d'une endogamie patrimoniale pour ceux de Rio, les familles moins fortunées ayant plus de facilité à se marier en dehors du groupe, mais ce n'était pas une règle. Il est encore observé que, lorsque la mère était vieille-chrétienne, il y avait une tendance à ce que les enfants épousent de vieux-chrétiens, pour la pureté de sang[67]. C'était peut-être le cas pour les Paraibanos, mais il est difficile de le prouver, les exceptions étant aussi nombreuses que la règle, et l'échantillon trop peu important pour arriver à des cas paradigmatiques.

L'exogamie comme politique des parents pour fondre leur descendance dans la masse peut être envisagée: Diogo Nunes Thomas II, judaïsant, épousa Vitória Barbalha Bezerra, fille, sœur et tante de majorats, et surtout vieille-chrétienne et bonne catholique. Défaut de choix des deux parties? Diogo essaya d'apprendre le judaïsme à Vitória, mais celle-ci refusa, et il renonça à le transmettre à leurs enfants. Leur fils, Diogo III se maria à une vieille-chrétienne, leur fille Maria da Silveira Bezerra à Gaspar Henriques da Fonseca, un cousin nouveau-chrétien et une autre fille, Guiomar Nunes Bezerra, à un frère de Gaspar. Les quatre autres filles restèrent célibataires, ainsi qu'un deuxième fils, même si Joana Gomes da Silveira Bezerra faillit épouser un autre cousin germain vieux-chrétien. Deux des enfants de Diogo II, Diogo III et Guiomar Nunes Bezerra, pratiquèrent le judaïsme, bien qu'ils ne l'aient pas appris de leur père mais de Simão Rodrigues Álvares, époux de leur cousine Guiomar Henriques Nunes. Désargentés, Diogo II et Vitória —probablement du fait de cette dernière— préférèrent laisser quatre de leurs filles sans mari plutôt que les donner à des nouveaux-chrétiens. Malgré cet exemple, les mariages de néo-chrétiennes avec

[66]Sur quelques exemples de l'action épiscopale dans ce domaine, voir plus haut 45 et 46.
[67]Gorenstein Ferreira da Silva, *'O sangue que lhes corre nas veias*, 207–208.

de vieux-chrétiens ne respectaient pas ce principe: elles furent nombreuses à se marier sans l'agrément familial et respectèrent, pour quelques-unes, le judaïsme dont ces mariages étaient supposés les écarter. Clara Henriques s'enfuit au Pernambouc avec son mari; sa fille Guiomar fut 'enlevée' par un vieux-chrétien, et même les filles bâtardes de Gaspar Henriques da Fonseca épousèrent des vieux-chrétiens contre la volonté de leur famille, sans que l'on sache si cela était dû à leur 'qualité'.

Face au manque d'autres explications, il semble que cette endogamie était liée au comportement religieux de ces familles, qui, ne trouvant pas d'autres judaïsants auxquels marier leurs filles, ou d'autres nouveaux-chrétiens acceptant le judaïsme, se tournaient vers des cousins, ce qui ne les éloignait pas de la norme locale. Ainsi, Felipa da Fonseca explique aux inquisiteurs que Branca de Figueiroa voulut marier son fils Henrique à Guiomar de Valença, sa fille, à cause de leurs affinités socio-religieuses, car ils "étaient tous nouveaux-chrétiens et [observaient] la même loi"[68], mais ceci est très sujet à caution, car les relations entre les deux familles étant parfois très tendues, Felipa a pu l'inventer. Un autre témoignage, plus digne de crédit quoiqu'en contradiction avec ce que dit l'intéressée, peut confirmer ce type d'endogamie. Le 22 juillet 1730, Guiomar Nunes Bezerra confesse aux inquisiteurs avoir fait un repas rituel précédant le jeûne du 'grand jour' en compagnie de son père, de son mari et de ses sœurs, les *sœurs catholiques*. Elle dit avoir jeûné le lendemain avec les premiers, sans pouvoir dire si ses sœurs firent de même. Quelques minutes plus tard elle se reprend et dit —d'abord assez vaguement, puis avec plus d'assurance— s'être entretenue avec elles de leur croyance en la 'loi de Moïse', et que ce jeûne eut lieu deux jours après son retour à la maison familiale, qu'elle avait du fuir pour se marier, ce qui impliquerait une opposition parentale[69]. La version de sa sœur Luzia, arrêtée entre autres raisons à cause de cette dénonciation, est bien différente. Les actes d'accusation issus des dires de Guiomar remémorèrent ce mariage à Luzia: elle dit avoir entendu de Teresa, une des sœurs, qui le savait de Guiomar même, que "son père était très content de ce mariage, car le marié était de sa nation [*geração*] et de sa loi"[70]. Par ailleurs, le père de Guiomar, Diogo Nunes Thomas II, affirme qu'elle se maria contre sa volonté et que, bien que sachant qu'elle suivait la 'loi de Moïse', ils ne jeûnèrent jamais ensemble. Cette opposition

[68]ANTT, IL, pc. 6284, *repergunta* du 15 déc. 1731.
[69]ANTT, IL, pc. 11773, confession du 22 juin 1730.
[70]ANTT, IL, pc. 816, déclaration du 6 oct. 1732.

exposée à l'inquisiteur serait-elle la suite d'une mise en scène organisée lors du mariage afin de cacher ses vrais sentiments à l'égard de l'union de sa fille avec un nouveau-chrétien? Le problème est que Guiomar Nunes Bezerra et Luís Nunes da Fonseca II, si l'on se fie à leurs confessions, n'étaient pas encore judaïsants à l'époque. Qui dit vrai?

Antônio da Fonseca Rego, dans son système de défense, dit d'abord avoir vécu dans le judaïsme pendant seulement treize ans, revenant ensuite au catholicisme. À cette époque, vers 1716, sa cousine Maria de Valença lui dit qu'elle observait la 'loi de Moïse' contrainte par son parrain, Simão Rodrigues Álvares, qui la destinait, contre sa volonté, à Luís da Silva Caminha. Elle lui promit alors de l'épouser à condition de "ne plus jamais vivre dans la loi de Moïse", et ce fut pour cela qu'il dut l'enlever. Quelques jours plus tard il donne une autre version des faits, disant être revenu au judaïsme afin d'épouser Maria, car sinon il n'aurait pu avoir accès à la maison de Simão, chez qui elle habitait[71]. Ensuite, il affirma n'avoir jamais abandonné le judaïsme, observant même quelques jeûnes dans les prisons du Saint-Office. Pendant son procès, Maria n'en parla pas, mais elle fut vraiment enlevée par Antônio, car sa sœur Guiomar Nunes et des témoins de Paraíba le confirment. Guiomar ne mentionne, toutefois, que l'opposition de la mère de Maria, mais ne dit rien sur Simão. Le prétendant de Maria, Luís da Silva Caminha, avocat, n'était pas judaïsant. En tout cas, personne ne le dénonce. Était-ce pour cela qu'elle ne voulait pas l'épouser? Pourquoi alors Felipa da Fonseca, judaïsante, était-elle favorable à un gendre qui ne l'était pas?

Un dernier cas, quoiqu'ambigu, peut être un indice d'endogamie religieuse: Isabel da Fonseca Rego, judaïsante de par l'enseignement reçu de son père à treize ans, dit qu'en 1726, peu de jours après son mariage avec Ambrósio Nunes, cousin de sa mère, alors qu'elle se trouvait encore chez ses parents, celui-ci lui demanda si elle vivait dans la 'loi de Moïse', et qu'à partir de là ils commencèrent à pratiquer ensemble. Le père d'Isabel avoue s'être déclaré en 1724 ou 1725 à Ambrósio Nunes, qu'il indique comme son gendre[72]. Si les dates sont correctes et le mot gendre utilisé par automatisme, il est probable que le père d'Isabel la maria à Ambrósio en raison de leur foi commune.

[71]ANTT, IL, pc. 10476, confession du 2 déc. 1729, déclaration du 3 janv. 1730 et examen du 11 fév. 1730.
[72]ANTT, IL, pc. 8032, confession du 30 juil. 1732 et pc. 9967, confession du 14 juin 1731.

Il est donc très difficile de prouver que la raison de ces mariages était la perpétuation du judaïsme, car, si la plupart des ces nouveaux-chrétiens étaient judaïsants, ce n'était pas par pure tradition familiale: beaucoup admirent n'avoir appris le judaïsme que tardivement, indépendamment de leurs parents, ce qui peut signifier que ces derniers n'avaient pas choisi les conjoints de leurs enfants en fonction de critères religieux. Mais ces déclarations peuvent aussi n'être qu'une technique de défense.

II. Apprentissage et observance du crypto-judaïsme dans la Paraíba

Les premières dénonciations, en 1673/1674, concernent principalement des réunions, ou 'synagogues', chez Luís Nunes da Fonseca I. Y assistaient sa mère, Joana do Rego I —veuve d'Ambrósio Nunes, considérée par les dénonciateurs comme dirigeant le groupe— la femme, les fils et les filles de Luís, qu'ils ne nomment pas, João Rodrigues Flores et Diogo Nunes Chaves époux des nièces de Luís, les filles de Clara Henriques II. Les esclaves par lesquels ces bruits commencèrent à courir auraient dit qu'ils n'étaient pas chrétiens, mais juifs, adoraient une *tourinha*[73], ne travaillaient pas le samedi et portaient chez eux des noms différents de ceux utilisés normalement. Les dénonciateurs ne disent pas quand ces rassemblements avaient lieu, mais l'un d'eux explique le système de communication établi entre Luís et les maris de ses nièces pour les prévenir du moment des réunions. Luís tirait des coups de feu de chez lui, auxquels en répondaient d'autres, venant de chez les beaux-frères. Une fois ces tirs eurent lieu dans la nuit du vendredi au samedi, à l'arrivée du Pernambouc d'un fils de Luís attendu pour fêter 'leur' samedi.

C'est aussi à partir de déclarations d'esclaves que deux témoins disent qu'une femme, au cours d'un rassemblement chez les gendres de Clara Henriques, se promenait en traînant par terre un crucifix attaché à sa jupe. Un des dénonciateurs mentionne la femme de Luís, mais il dit avoir eu connaissance des faits par un autre qui ne parle que "d'une femme", ce qui rend ses dires problématiques. Toutefois, d'autres cas d'actes ou mots blasphématoires sont rapportés de première main. Deux hommes disant à propos d'une certaine affaire qu'il fallait avoir la patience de Job, Luís se serait moqué du personnage biblique, et aurait été réprimandé par un

[73] Voir plus haut 155.

moine, averti par le dénonciateur, le major Martinho de Bulhões Moniz. Manoel da Cunha, autre membre de l'élite locale, dit avoir vu par deux fois, le même jour, les beaux-frères João Rodrigues Flores et Diogo Nunes Chaves se montrer irrespectueux. Le jeudi saint de 1670, dans l'église de la *Misericórdia*, tandis que l'on adorait le saint sacrement présenté par le curé, ils lui tournèrent le dos et quittèrent l'église. Après la fin de l'exposition de l'hostie consacrée, Manoel da Cunha, parti faire ses dévotions en l'église du couvent franciscain, y revit les beaux-frères qui agirent de la même façon lors de l'exposition.

Selon une femme qui logea pendant quelques jours chez eux, les beaux-frères priaient, la plupart des nuits, "comme le font les juifs"; Tomé Tavares Camelo, autre noble de la capitainerie, rapporte cela sans préciser de quoi il s'agissait, et dit aussi avoir remarqué que João Rodrigues Flores portait une tonsure, et laissa ses cheveux repousser lorsque l'on commença à trouver cela étrange[74].

Se mélangent donc dans l'esprit de certains dénonciateurs des actes qui peuvent effectivement être considérés comme cérémonies, ou indice de cérémonies, juives —rassemblements le vendredi soir, repos le samedi, prières à la façon juive— et d'autres qui, par leur signification anti-catholique, ou leur étrangeté suspecte —cacher la tonsure—, y étaient assimilés simplement parce que les dénoncés étaient connus comme nouveaux-chrétiens, parents d'un banni de l'Inquisition, Ambrósio Vieira, et d'une juive partie en Hollande, Maria da Fonseca. Le manque de détails de ces dénonciations empêche, pour l'instant, d'en faire une analyse, mais elles permettent d'envisager une continuité entre le judaïsme observé par Ambrósio Vieira pendant l'époque hollandaise et celui de son fils, de ses petits-enfants et même des maris de deux de ses petites-filles, sous la direction de sa veuve, Joana do Rego I, chef spirituel de la famille. On peut aussi supposer que les aînés des enfants de Luís Nunes da Fonseca, âgés tout au plus de dix-huit ans, participaient aux rituels observés, et que ses filles, contrairement à celles de sa sœur Clara, étaient célibataires, car les dénonciateurs ne mentionnent pas de gendres. Il est important de souligner ces données pour les comparer à ce que les descendants de Luís, arrêtés par l'Inquisition, diront sur la transmission du judaïsme qu'ils pratiquaient au dix-huitième siècle.

Comme les dénonciateurs de 1673/1674, les personnes extérieures au groupe nouveau-chrétien rapportant les délations du dix-huitième siècle

[74] ANTT, IL, liv. 254, fl. 277-81.

remarquent beaucoup plus les comportements et discours qui vont à l'encontre de ce que dit l'Église que les actes intrinsèques au judaïsme. Ainsi le P. Gonçalo, chaînon entre les dénonciateurs et les inquisiteurs, résume pour les juges ce que lui fut rapporté à propos des judaïsants: "ils ne croient pas en Notre Seigneur Jésus Christ, disant que ce Seigneur n'a jamais existé sur terre, car celui que les aveugles, nommés chrétiens, appellent Jésus Christ, était un sorcier qui voulut se nommer Dieu, [mais] que leurs ancêtres, zélés de la Loi de Dieu, tuèrent de façon avilissante. Ils ne croient pas en la Vierge Marie et disent qu'il est impossible qu'une femme accouche tout en restant vierge. Ils ne croient pas en la Sainte Mère Église, ni en ses sacrements, baptisent leurs enfants et se confessent pour nous complaire à nous, catholiques. Lorsqu'un de leurs enfants meurt en bas âge, ils montrent beaucoup d'émotion. Ils ont comme habitude de manger avant de communier, ou en tout cas, disent le faire. Ils n'ont pas d'images chez eux, [ou quand ils en ont, c'est] uniquement pour complaire [aux catholiques], car ils disent ne pas vouloir adorer de saints faits de bois ou de terre cuite, et aussi beaucoup d'autres folies". Ainsi, de prime abord, leur judaïsme se réduirait à un comportement, et surtout, à un discours anti-chrétien. Le fait de ne pas adorer d'images, de ne pas croire en la divinité de Jésus ou la virginité de Marie, sont certes des réactions attendues venant de juifs. Mais dans une situation de normalité, où leurs propres repères permettent l'affirmation de leur identité religieuse, ils ne ressentent pas le besoin de transformer ceux de l'autre en valeurs négatives; l'attestation de leur foi en un dieu unique et l'attente du messie promis dans les écritures, en tant que valeurs positives, leur suffisent. L'apprentissage tardif du judaïsme, après l'enfance et parfois même une partie de l'âge adulte dans la réalité unique du catholicisme —Dionísio da Silva était tout étonné de savoir que d'autres lois existaient[75]—, explique aussi en grande partie le besoin de comparaison ressenti par les judaïsants. Toutefois, malgré l'hostilité du milieu et la compétitivité qui était son corollaire, malgré ce besoin de comparaison, les judaïsants ne réduisirent pas leurs repères à ces valeurs négatives, et certains dénonciateurs plus proches des accusés en étaient conscients: ceux s'étant présentés au P. Gonçalo, lui en dirent bien plus que ce qu'il rapporte selon ses propres idées aux inquisiteurs. Ils donnèrent des descriptions de certaines actions propres aux crypto-juifs qui ne choquaient pas le curé autant que les attaques contre les dogmes et rites qu'il soutenait et représentait.

[75]ANTT, IL, pc. 3754, confession du 8 janv. 1742.

Dans les dénonciations responsables du début des arrestations —faites puis confirmées par Maria da Silveira Bezerra, son fils Gaspar, Joana do Rego IV, son mari Agostinho et Maria das Neves—, et lors de la *devassa* menée par l'évêque, le judaïsme est représenté de façon un peu moins schématique, avec mention de rites spécifiques. Maria, Gaspar et Joana furent ouvertement amenés par les judaïsants à leur foi, présentée alors de façon positive: il s'agissait de "la vraie foi, celle donnée par Dieu à leurs ancêtres, peuple aimé de Dieu", ou "de la vraie loi de Dieu", mais pour convaincre le catholique de rejoindre le judaïsme, il fallait toujours faire une comparaison entre les deux croyances, en démontrant ce qu'il y avait de faux dans la religion dominante. L'initiation au judaïsme pouvait donner lieu à des discussions assez vives, comme le décrit la première dénonciation de Gaspar, qui présente la situation en détail, ce qui n'est presque jamais le cas dans les confessions faites aux inquisiteurs. Voici comment le P. Gonçalo transcrit les faits rapportés par le dénonciateur: "alors qu'il se trouvait chez sa tante Guiomar Nunes [Bezerra], où il habite toujours, celle-ci commença à le catéchiser plusieurs fois, lui disant que, l'aimant beaucoup, elle voulait l'instruire dans la vraie foi, car c'était celle donnée par Dieu à leurs ancêtres, peuple aimé de Dieu. Seuls ceux qui y vivaient étaient de vrais chrétiens, car après qu'elle fut arrivée à son terme [*fenesseo*], il n'y eut plus de saints et on ne connut plus Dieu, à part quelques-uns vivant cachés à cause de la grande haine que ceux que l'on nommait chrétiens leur vouait. Ceux-ci étaient aveugles, parce qu'ils ne comprenaient pas la vraie loi. Elle le pria donc de bien faire attention à ce qu'elle disait, car elle ne voulait rien d'autre que son salut, et que même si ces aveugles disaient croire en Dieu, c'était faux, car ils adoraient des saints faits de bois ou d'argile cuite au feu, ce par quoi l'on vérifiait leur cécité. Il [Gaspar] dit avoir fait quelques répliques, [mettant en exergue] le grand nombre de catholiques et la diffusion de la loi qu'ils suivaient, et dans laquelle sa mère l'avait élevé. Sa tante lui répondit: 'votre mère ne sait rien et est aveugle comme tous les autres'. Il lui dit alors: 'et ces missionnaires qui vont prêchant?' Elle lui répondit qu'il leur manquait la vraie connaissance. Après cela, ce jeune homme raconte que son grand- père, le lieutenant Diogo Nunes Thomas [II], lui parla en privé de beaucoup de choses à ce même sujet, et lui dit que Jésus Christ n'avait jamais existé, car celui dont les chrétiens parlent fut un homme qui voulut se faire Dieu, et que leurs ancêtres, par zèle de la vraie foi, tuèrent par une outrageuse mort sur la croix; que la Vierge Marie n'avait jamais existé, car comment [une femme] pouvait-elle accoucher tout en étant vierge? Et d'autres choses encore, à propos desquelles il lui parla longuement. Son oncle et parrain

Luís Nunes da Fonseca [II], mari de sa tante, et son oncle Diogo Nunes Thomas [III] [...] lui dirent la même chose sur la Mère de Dieu, et par leurs instances et suppliques lui firent accepter [de faire] leur jeûne. Ils lui dirent tellement de choses lors de l'arrivée du saint jubilé [1725] apporté par Son Illustrissime, que lui [Gaspar], même si, selon son jugement, il s'était bien confessé, avait reçu le sacrement à jeun, il l'avait fait sans aucune dévotion. Le temps du saint jubilé fini, ledit dénonciateur se mit a réfléchir sur ses actes et une grande affliction lui vint. Il dit alors à sa tante qu'il voulait se confesser à nouveau, car il pensait ne s'être pas confessé de ce qu'elle et les autres lui avaient dit, qu'il ne voulait plus habiter chez elle, que sa mère lui avait bien dit de ne rien accepter de ce qu' elle pouvait lui apprendre, et que c'était sa faute s'il oubliait ce que [sa mère] lui avait dit avec tant d'insistance. Sa tante se fâcha contre lui, et il repartit chez sa mère, où elle alla immédiatement, telle une vipère, le chercher. Elle discuta avec sa mère de beaucoup de choses (elle peut le confirmer), et sa mère me dit avoir eu peur de sa sœur, tant elle était enragée. La dispute éclata parce que la mère du jeune homme dit qu'elle voulait que son fils soit chrétien de la même façon qu'elle. Sa sœur dit alors: 'c'est moi la chrétienne parce que je crois en la loi de Dieu', ce à quoi la mère répondit: 'je crois en la loi de Dieu enseignée par Notre Seigneur Jésus Christ'. Sa sœur Guiomar Nunes rétorqua: 'en celui-là je ne crois pas, ni ne veux en entendre parler'. Surgit alors une voisine et ladite sœur, la voyant de loin (ils ne se trouvaient pas dans la maison, mais sur le bord du fleuve), se calma et dit à sa sœur, mère du jeune homme, qu'elle la laissât emmener son fils, lui promettant de ne plus lui parler de rien, et que chacun croie ce que bon lui semble. Arriva alors ladite femme, Dona Antônia Cremona, femme du capitaine Pedro Marinho Falcão, et sans savoir ce qui s'était passé, elle la convainquit de laisser son fils partir avec sa tante. Au jeune homme elle dit d'aller avec sa tante, car elle l'aimait beaucoup. La mère dit alors à son fils: 'allez mon fils avec votre tante', et le jeune homme partit avec elle. Après quelque temps chez eux, le jeune homme dit qu'il voulait se confesser et son oncle Luís Nunes da Fonseca lui dit de le faire, mais sans rien dire au prêtre de ce qui s'était passé, car ce n'était pas nécessaire. Voici ce que ce jeune homme, qui doit avoir aujourd'hui vingt ans, m'a dit."

Guiomar Nunes Bezerra confirme l'incident, avec de petits écarts: elle dit avoir promis à Gaspar de lui donner un esclave s'il acceptait le judaïsme, ce qu'il fit du bout des lèvres. Elle ajoute aussi que la rencontre à l'écart de la maison ne fut pas fortuite, mais que sa sœur Maria da Silveira

Bezerra lui avait donné rendez-vous[76]. Cette dénonciation, riche en éléments sur les croyances des judaïsants de la Paraíba, pose tout d'abord le problème du choc de l'initiation des 'catéchisés', du traumatisme que pouvait représenter pour quelqu'un le fait que des personnes proches, le plus souvent les parents, mais aussi des membres plus éloignés de sa famille, les parrains, ou des amis de longue date, essayaient de le détourner de ce qu'il avait toujours appris et su au sujet des croyances et de la pratique religieuse. Toutefois, la plupart des déclarations des initiés admettant avoir pratiqué le judaïsme brillent par leur platitude et l'homogénéité des faits relatés: ils devaient suivre la loi de Moïse, observer telle et telle cérémonie, pour le salut de leur âme, car en cela le catholicisme était inefficace. Pourquoi s'étaient-ils décidés ? Parce que celui qui leur apprenait cela croyait et suivait la loi de Moïse, qu'il était plus âgé et sage, et savait donc ce qui était le mieux pour le salut de son âme. Cette homogénéité ne signifie pas que ces déclarations— ou les réponses des prévenus aux formulaires inquisitoriaux —aient été fabriquées par les inquisiteurs, mais probablement dirigées selon une orientation qui n'apparaît pas dans les comptes rendus de séances, et aussi, pour ce qui est des interrogatoires, par la formulation des questions. Ce traitement uniforme des déclarations paraît évident à la lecture des procès: ils sont rédigés à la troisième personne, c'est-à-dire que le greffier de l'Inquisition, en transcrivant les déclarations de l'accusé, comme les interventions de l'inquisiteur, les uniformise afin qu'elles soient plus compréhensibles et efficaces pour le déroulement de la procédure. Un interrogatoire 'bien transcrit' est plus lisible et les points considérés comme importants mieux repérables. Ce souci de clarification a enlevé aux déclarations une spontanéité certaine qui aurait pu dévoiler plus fidèlement et de manière plus directe les pensées et la personnalité des accusés. Les greffiers restaient quand même en conformité avec les déclarations, puisque des points originaux, quelquefois insignifiants pour les inquisiteurs, transparaissent. Ces quelques originalités dans les procès des judaïsants pénitents ne sont pas, malgré tout, suffisantes pour comprendre comment se faisaient les initiations, et il faut donc avoir recours aux épisodes apparemment exceptionnels que furent le refus de l'enseignement du judaïsme.

[76]ANTT, IL, pc. 11773, confession du 26 oct. 1729 (le texte en portugais de la dénonciation se trouve transcrit en annexe.

Initiation et transmission

TRANSMISSION VERTICALE

Normalement, l'initiation se faisait vers douze/treize ans, quand la personne avait suffisamment de discernement pour pouvoir garder le secret. Il faut renoncer à chercher, au moins dans le cas des judaïsants de la Paraíba, une quelconque réminiscence de la cérémonie de *bar-Mitsvah*. La révélation du judaïsme était beaucoup plus une initiation qu'un rite de passage dans le monde des adultes, et l'on pourrait donc le comparer convenablement à une religion à mystères, dans laquelle seuls les initiés savaient ce qui s'y passe et qu'il faut faire, la nécessité du secret leur étant rappelé au moment de l'initiation[77].

La *bar-Mitsvah* est l'aboutissement d'une éducation juive, et la cérémonie, dans les communautés traditionnelles, un acte naturel pour le garçon habitué depuis toujours à écouter de ses aînés les mots qu'il a à prononcer. Dans le crypto-judaïsme tout était nouveau, même dans le cas où la vie quotidienne avait préparé l'enfant à l'initiation, si ses parents, ou les personnes chez lesquelles il vivait, étant déjà judaïsants, respectaient quelques cérémonies et certains actes qui, lors de l'initiation, devenaient compréhensibles pour le jeune initié. C'était plus ou moins celui de Joana do Rego IV, qui, habituée à voir son père et ses oncles et tantes respecter certains jeûnes et règles, "ne savait pas pourquoi ils le faisaient". Lorsque Simão Rodrigues Álvares essaya de l'amener au judaïsme, elle refusa, ou si elle l'accepta, ce ne fut que pour peu de temps[78]. Ce ne fut pas le cas de Gaspar da Fonseca, qui dut aller vivre chez sa tante peu de temps avant les faits relatés, ou encore de Dionísio da Silva, que son père initia sans ménagements chez lui, lorsqu'il avait une dizaine d'années. Ce dernier, qui affirme n'avoir jamais judaïsé, donne une description détaillée de l'événement qui, selon ce qu'il relate, ne semble pas totalement véridique, mais peut être considérée comme vraisemblable et plausible, et même le reflet d'une réalité historique: son récit est confirmé par les dénonciations de personnes ayant participé à son initiation et qui furent ensuite arrêtées par l'Inquisition. Quand bien même ce qu'il dit ne peut être pris au pied de la lettre, son récit pourrait être celui de n'importe quel initié, et, contrairement à son cas, ce genre d'initiation pouvait réussir. "Habitant au Rio

[77]Voir ANTT, IL, pc. 2422, confession du 30 juil. 1732, ou encore pc. 10476, confession du 24 janv. 1732.
[78]ANTT, IL, pc. 6284, fl. 36.

das Marés chez son père, José Nunes, celui-ci lui demanda s'il ne voulait pas faire le jeûne du trépas, puisque c'était la semaine sainte. Ils devaient le faire avec une autre personne (qui ne fut pas nommée), car il était nécessaire d'être trois pour le faire. Son père l'enferma ensuite dans une chambre, où il resta de l'après-midi du jeudi saint au samedi saint, à huit heures du matin, sans manger. Avant d'y entrer, il avait mangé un peu de poisson, et lorsqu'il en sortit, des œufs, et pendant le jeûne il ne fit aucune cérémonie ou prière. Son père lui dit simplement qu'il jeûnait avec quelqu'un d'autre, venu pour cela, mais il ne vit pas ce qu'ils faisaient car il était enfermé et ne savait pas de qui il s'agissait, ni comment et à qui ils offrirent leur jeûne. Il fit ce qu'il dit de bonne foi, croyant que ledit jeûne était bon, car son jeune âge (il avait environ dix ans) ne lui permettait pas de penser autrement. Trois ou quatre jours après, entrant un matin dans la chambre où se trouvait son père, encore au lit, il vit que celui- ci tenait une image de Notre Dame dont il grattait les pieds avec un couteau. A son entrée, son père cacha l'image [...]. Huit jours après ledit jeûne, alors qu'il égrenait son rosaire dans le jardin de la maison, son père lui dit de ne pas le faire, car pour se recommander à Dieu, il suffisait d'adorer une image de bois, comme celles de l'église, et que le lendemain il l'y accompagnerait pour lui démontrer quelle loi il devait suivre. Il répondit alors qu'il ne savait pas qu'il existait une autre loi que celle du Christ Notre Seigneur, dans laquelle il voulait vivre et mourir. Son père, outré et énervé, commença à le frapper,et son oncle, José Nunes, qui arrivait à ce moment, en demanda la raison. Son père lui raconta ce qui s'était passé, et son oncle dit que lui, Dionísio, ne pouvait aller contre leur volonté, et que le lendemain il devrait apprendre la loi qu'il devrait respecter. Devant leur résolution, il s'enfuit l'après-midi même avec Ambrósio Nunes, son parent, qui partait pour le *sertão* où il avait des élevages"[79]. En chemin, quatre jours après leur départ, ce cousin de ses parents essaya de l'amener au judaïsme de façon à peine plus didactique, en lui faisant voir dans un livre sur la Passion "que celui qu'il voulait adorer et reconnaître pour Dieu n'était qu'un homme qui avait été emprisonné et maltraité, et qu'il ne fallait pas refuser ce que lui disaient ses parents". Il quitta alors le cousin et partit en compagnie de quelqu'un d'autre.

Cette confession pose problème du fait de ses étrangetés, mais en analysant l'ensemble de la situation, on peut avoir un aperçu d'une des multiples manières par lesquelles un maître pouvait présenter le judaïsme à son

[79]ANTT, IL, pc. 3754, confession du 8 janv. 1742.

disciple. Dans ce cas précis, il devait avoir une autorité sans faille puisque son discours de persuasion se basait sur un rapport de domination entre père et fils, relation familiale courante entre celui qui transmettait le judaïsme et celui qui l'apprenait. Parmi ces données d'ensemble, le prétexte d'un jeûne catholique, effectué de façon différente, pouvait donner lieu à l'explication qui révélerait les raisons des modifications de la pratique, ou une initiation dans une église, où le judaïsant en herbe était confronté aux images de bois et d'argile impuissantes à se protéger des mains humaines qui les avaient façonnées. Mais ce qui domine la situation est l'apparent manque de choix du jeune Dionísio, qui "n'avait pas de volonté propre", et devait céder face à son père et son oncle. Il eut le courage d'abandonner la maison paternelle et de partir pour l'inconnu, ce qui ne fut pas le cas de tous ceux qui se retrouvèrent dans une situation identique. Généralement, l'autorité paternelle n'était pas discutée et pouvait justifier à elle seule l'acceptation du judaïsme: questionnée par les inquisiteurs sur ses supposées croyances messianiques, Dionísia da Fonseca dit n'en savoir pas plus que ce qu'en disait l'article de l'interrogatoire, car elle "faisait ce que son père lui disait et il lui avait appris à vivre dans la loi de Moïse et croire en un seul Dieu"[80].

La cohésion familiale pouvait au contraire être réelle, et il faut espérer pour les enfants de judaïsants que cela ait été plus courant que le cas de Dionísio. Son père, José Nunes, si brusque avec lui, avait été traité autrement par son père. Le confrontant aux rites qu'il pratiquait avec ses enfants légitimes, il lui proposait implicitement à lui, enfant naturel et abandonné, de s'intégrer complètement au sein de la famille par la pratique du judaïsme. Selon son demi-frère João Nunes Thomas II, c'est leur père, Gaspar Nunes Espinosa, qui, avant ses quinze ans, et en compagnie de ses autres frères, Jorge Nunes Thomas et Luís da Fonseca, les avait initiés au judaïsme; ils ne mentionnent pas leur sœur, Joana do Rego III, qui, en effet, déclare l'avoir appris de Simão Rodrigues Álvares[81].

Le mari de Joana, Manoel Henriques da Fonseca, fils de Maria da Fonseca II et petit-fils d'Isabel Henriques I, cousin de sa mère, évoque aussi un enseignement paternel, mais à un âge assez avancé —vingt-six ans— et dit s'être dévoilé à sa femme quelque temps plus tard. Manoel rend compte des déclarations progressives qu'il fit à ses enfants lorsqu'ils avaient entre

[80] ANTT, IL, pc. 2422, *crença*.
[81] ANTT, IL, pc. 15, confession du 9 avril 1731, pc. 17826, confession du 30 juin 1732 et pc. 9164, confession du 26 oct. 1729.

douze et quinze ans, d'abord à José et Isabel, les plus âgés, puis Dionísia, et finalement João, les quatre autres étant encore trop jeunes. Des quatre premiers, trois furent emprisonnés et confirmèrent ces déclarations, précisant néanmoins que ce furent leurs parents qui leur transmirent la 'loi de Moïse'. En ce qui concerne le cas du garçon, ce fut Manoel qui lui révéla tout, en informant Joana le jour même. Pour les deux filles, le couple était ensemble ; Joana confirma à Isabel les dires du père en sa présence et, pour Dionísia, elle attendit l'après-midi, lui disant de faire "ce que son père lui ordonnait et enseignait"[82].

Cette transmission verticale se vérifie aussi parmi les descendants de Clara Henriques I et João Nunes do Paço. Ce dernier accompagnait son oncle et futur beau-père à la pseudo-synagogue de la Paraíba. Ses filles, Maria Henriques et Joana Nunes, et leurs maris, João Rodrigues Flores et Diogo Nunes Chaves, furent dénoncés comme judaïsants, sans que l'on puisse affirmer que les filles aient été initiées par Clara et João. À la génération suivante, existent les témoignages des enfants et petits-enfants de Joana Nunes et Diogo Nunes Chaves. Leurs enfants, Antônio Nunes Chaves, Maria Franca da Fonseca et Florença da Fonseca, arrêtés par l'Inquisition, ont toutefois de versions différentes. Antônio et Florença parlent d'initiation parentale, Maria dit avoir reçu l'enseignement de Simão Rodrigues Álvares, mais ses confessions ne semblent pas tout à fait véridiques. Elle aurait été initiée vers 1710, à l'âge de vingt ans, n'en aurait parlé avec ses frère et sœur qu'une quinzaine d'années plus tard, bien qu'ils aient apparemment toujours vécu ensemble, et ne mentionne l'une de ses nièces, fille de sa défunte sœur Luísa de Chaves —qu'elle omet dans la séance de généalogie— qu'après son autodafé. Je pense donc pouvoir écarter son témoignage. Son frère aîné, Antônio Nunes Chaves, décrit l'enseignement de ses parents lorsqu'il avait douze ans et sa sœur Florença confesse avoir appris le judaïsme de sa mère à quinze ans[83]. Leur sœur Luísa et son mari —la seule à se marier— sont aussi dénoncés, et en effet, selon leurs filles, ce sont eux qui les initièrent à la 'loi de Moïse': Joana do Rego V dit avoir appris le judaïsme de ses parents lorsqu'elle avait seize ans, en présence des oncle et tantes maternels; la plus jeune, Felipa Mendes donne deux versions de son initiation, toutes deux impliquant sa mère, quoique dans la première celle-ci ne fut que passive, car elle rejette la faute sur ses

[82]ANTT, IL, pc. 9967, confession du 8 nov. 1729, pc. 8039, confession du 30 juin 1732, pc. 8032, confession du 30 juil. 1732 et pc. 2422, confession du 30 juil. 1732.

[83]ANTT, IL, pc. 8998, pc. 10475, confession du 26 avril 1731 et pc. 13, confession du 29 nov. 1731.

oncle et tantes. Quoi qu'il en soit, la transmission était purement familiale. Leur sœur aînée, Maria Franca, peut être pour ne pas trop impliquer sa famille, dit qu'à quinze ans, alors qu'elle se trouvait chez son oncle Antônio, Simão Rodrigues la persuada de respecter le judaïsme. Elle mentionne ses sœurs et tantes au cours de cette séance de confession, mais ce n'est qu'à la suivante, après avoir demandé audience, qu'elle mentionne ses parents, sans changer pour autant sa version de l'initiation[84].

L'acceptation de cet enseignement, au-delà de l'implication religieuse, était une preuve de cohésion familiale. De même que José Nunes se sentait un enfant de second ordre avant son initiation qui renforça son intégration dans la famille légitime de son père, certains enfants pouvaient penser que leur refus les mettrait au ban de la famille, ce qui, finalement, pouvait induire un désarroi moral beaucoup plus grave qu'une éventuelle crise religieuse. Après tout, si leurs parents, oncles et tantes, frères et sœurs suivaient la 'loi de Moïse', ce devait être bien. Ainsi Felipa Mendes mentionne, parmi les raisons que lui donna sa mère pour qu'elle accepte le judaïsme, que c'était la loi dans laquelle "elle vivait, ainsi que son père Diogo de Chaves, ses sœurs Maria Franca et Joana do Rego, son oncle Antônio Nunes, ses tantes Maria Franca da Fonseca et Florença et tous ses parents, [et Felipa de préciser:] qui sont tous ceux arrêtés dans le district de la Paraíba et envoyés à cette Inquisition".

La révélation du judaïsme familial provoquait parfois la désagrégation de la famille, même si ce ne fut le cas parmi la population néo-chrétienne de la Paraíba qu'occasionnellement. Après l'exemple de Dionísio da Silva, qui s'échappa de chez ses parents, il est possible d'en citer un autre, moins visible, mais plus dramatique dans ses répercussions: c'est parce qu'ils ne voulaient pas judaïser que Maria da Silveira Bezerra et son fils Gaspar da Fonseca dénoncèrent leurs parents, proches et lointains, amenant ainsi le démantèlement de la famille et leur propre malheur, car Gaspar meurt à Lisbonne, loin de sa mère.

TRANSMISSION HORIZONTALE

Malgré tous ces exemples, la transmission filiale du judaïsme ne fut pas la norme chez les judaïsants de la Paraíba. En dehors de l'axe vertical, il y en eut d'autres, horizontaux et croisés, entre personnes de même génération ou de générations différentes dont le lien de parenté n'était pas pa-

[84] ANTT, IL, pc. 3938, confession du 2 oct. 1733, pc. 435, confession du 28 sept. 1733 et pc. 9393, confessions du 3 mars et du 11 mars 1734.

rents/enfants, ce qui étendit une pratique du judaïsme qui se serait peut-être autrement essoufflée[85]. Le responsable en fut surtout Simão Rodrigues Álvares, qui, selon un grand nombre de personnes arrêtées, les avait initiées à 'la loi de Moïse'. Il était mort à l'époque des dénonciations et arrestations, et presque la moitié des pénitents le désignèrent comme le dogmatiste de la région. La dénonciation de personnes décédées, absentes ou déjà emprisonnées comme moyen de protéger ses proches tout en satisfaisant les demandes de noms des inquisiteurs, était bien connue et largement utilisée par les accusés de judaïsme. Simão était donc le bouc émissaire parfait, ce que savait Felipa da Fonseca qui, d'après Branca de Figueiroa, conseilla à ses sœurs, filles, nièces et autres personnes, de le dénoncer, et de reconnaître, toujours selon Branca, qu'il leur avait appris à judaïser[86]. D'autres morts, à priori considérés comme initiateurs naturels des Paraibanos, leurs parents entre autres, ne furent dénoncés que pour une raison secondaire, ou même étrangère à l'enseignement de la "loi de Dieu". Il ne faut pas en déduire pour autant que les enfants et petits-enfants de Maria Thomas I et Luís Nunes da Fonseca I, par exemple, s'abstinrent de les dénoncer pour des raisons morales ou financières. Même lors d'un procès *post mortem* les biens étaient confisqués. Ils le firent pour Maria —morte en 1721, plus de vingt ans après son mari— en tant que 'complice' de jeûnes, ayant, de plus, approuvé l'enseignement de Simão. Le fait qu'ils ne disent rien de leur père[87], bouc émissaire au moins aussi convaincant, est l'indice que, si celui-ci continua à pratiquer le judaïsme après la période hollandaise, ce ne fut pas avec ses enfants, et qu'il interrompit la transmission familiale directe continuée par ses sœurs, Isabel Henriques I et Clara Henriques I, sans parler de Maria da Fonseca I, la sœur juive partie en Hollande[88]. Par ailleurs, l'hégémonie religieuse de Simão était

[85]I.-S. Révah, "Les marranes portugais et l'Inquisition au XVIe siècle", dans: C. Amiel (ed.), *Études Portugaises*, Paris: Centre Calouste Gulbenkian, 1975, 224, décrit déjà ce double circuit de transmission, en les nommant continue et discontinue, et en appelant l'attention sur "les coupures chrétiennes dans le cheminement du crypto-judaïsme".
[86]Voir 248.
[87]Le seul à mentionner Luís Nunes da Fonseca I est son neveu Antônio Nunes Chaves. ANTT, IL, pc. 10475, confession du 26 avril 1731.
[88]Maria da Fonseca I n'apparaît dans aucune des généalogies de ses neveux et petits-neveux. Ce n'est que par la dénonciation de 1673, confirmant des données de documents de l'époque hollandaise, que son existence peut être confirmée. Si la population environnante connaissait son histoire encore en 1673, il est probable que sa famille aussi, et que, par un choix délibéré, son frère et ses sœurs, ayant perdu le contact dès leur départ pour le sud du Pernambouc, décidèrent de l'effacer de la mémoire familiale à cause de sa notoriété —il fallait se détacher de cette ombre encombrante qui les liait au judaïsme d'une façon trop voyante.

également connue des dénonciateurs, qui, selon les mots du P. Gonçalo de Gouveia Serpa, le présentèrent comme le "prédicateur de leur loi diabolique"[89].

Qui était Simão Rodrigues Álvares? Son mariage avec Guiomar Henriques Nunes le rattacha aux familles de nouveaux-chrétiens de la région. Castillan pour certains, Portugais pour son neveu Fernando Henriques Álvares, né à Moura, dans l'archevêché d'Évora, dont les grands- parents —il ignore leurs noms— étaient nés à la Beira et une tante, sœur de Simão, s'était marié en Castille. Lui-même avait vécu en Castille, où son père avait été emprisonné "par une des Inquisitions". Simão a donc pu vivre un certain temps en Espagne et y prendre, peut-être, un accent castillan. Arrivé à Paraíba au plus tard en 1695, déjà marié à Guiomar, et enseignant le judaïsme à son beau-frère Luís Nunes da Fonseca[90], il y plantait de la canne, était assez fortuné pour posséder quelques esclaves et dire à Antônio da Fonseca Rego qu'il lui léguerait tous ses biens s'il acceptait la "loi de Dieu"[91]. Il mourut vers 1725.

Le rôle de Simão en tant que dogmatiste resta circonscrit à l'ensemble familial, toutes les personnes qu'il initia étant liées de manière plus ou moins proche à la famille de sa femme, et il n'étendit pas l'enseignement de la 'loi de Moïse' à d'autres nouveaux-chrétiens susceptibles d'y être sensibles.

Dans la troisième partie de ce livre il a été question des sentiments qui liaient les juifs déclarés à leurs frères et cousins nouveaux-chrétiens, proches ou lointains, et vivant catholiquement: ils se devaient de leur ouvrir les yeux et de leur faire réintégrer la synagogue, comme les judaïsants des terres catholiques essayaient d'amener d'autres nouveaux-chrétiens au judaïsme. Une traversée maritime ou une journée sur des routes, à l'abri des yeux et des oreilles dangereuses en ville, étaient particulièrement propices à l'échange de signes qui peu à peu révélaient à l'interlocuteur la condition de nouveau-chrétien, puis éventuellement, le judaïsme de son compagnon

Aucun des neveux de Maria, arrêtés par l'Inquisition, ne la connut personnellement, car ils sont nés bien après leur déplacement pour Serinhaém et après son départ pour la Hollande, ce qui rend cette hypothèse plausible. Par ailleurs, les enfants de Luís Nunes da Fonseca I ne semblent pas avoir gardé beaucoup de contact avec leurs tantes et cousins restés au Brésil. Les autres neveux de Maria, enfants d'Isabel et de Clara, plus âgés que ceux de Luís, et dénoncés pour certains en 1673, n'étaient plus vivants à l'époque des arrestations.

[89]ANTT, IL, pc. 6284, fl. 4.

[90]ANTT, IL, pc. 9966, confession du 22 oct. 1729.

[91]ANTT, IL, pc. 10476, confession du 2 déc. 1729.

de route[92]. Certains des membres de la famille de sa femme ne respectant pas la loi ancestrale, Simão Rodrigues a donc pu vouloir les instruire et leur faire suivre la "loi de Dieu", sans avoir besoin d'autres artifices, pour établir le contact, que le quotidien familial. Il est aussi possible que Maria Thomas lui ait demandé de l'enseigner à ses enfants, sachant qu'il était plus instruit qu'elle dans ce domaine, même si son frère, Diogo Nunes Thomas II, s'était confié à elle et à son mari Luís vers 1660, peu après avoir été initié par ses parents, à l'âge de treize ans. Le fils de Diogo, Diogo Nunes Thomas III, arrêté en même temps que lui, déclare avoir appris le judaïsme de Simão à vingt-trois ans, que celui-ci lui donna, quelques jours plus tard, en présence de son père, plus de détails sur la manière de l'observer, et qu'il fit de nombreux jeûnes en sa compagnie et celle d'autres personnes qu'il nomme. Il se rétracte ensuite, disant que son père n'a jamais été présent lors de ces jeûnes, ce qui n'empêchait pas "qu'ils se savaient pratiquants de la loi de Moïse"[93]. Sa sœur Guiomar Nunes Bezerra fait un récit semblable. Elle dit avoir appris le judaïsme de Simão entre vingt-six et trente ans avant sa confession —elle en avait donc au moins dix-sept—, n'en avoir avisé son père que plus tard, et qu'il lui répondit être content qu'on lui ait appris à croire en la 'loi de Moïse'[94].

Les enfants et quelques-uns des petits-enfants de Maria Thomas I désignent Simão comme l'auteur de leur initiation, mais les récits de certains d'entre eux sont plus que suspects. Felipa Nunes da Fonseca, par exemple, essaie d'inculper en même temps les dénonciateurs: elle dit avoir appris le judaïsme à trente-trois ans, vers 1724, en même temps que Maria da Silveira Bezerra et Joana do Rego IV, qui "acceptèrent l'enseignement en même temps", alors que d'autres personnes de sa génération disent toutes que Simão les approcha vers 1695, probablement peu de temps après son mariage avec Guiomar Henriques Nunes. Sa nièce, Joana do Rego III, fait de même, disant que sa cousine homonyme accepta le judaïsme que leur apprenait Simão en même temps qu'elle. Les autres disent l'avoir appris de Simão tout seul, la plupart du temps chez lui, et s'être ensuite déclarés à leurs parents, frères et sœurs, sûrement prévenus de ce qu'ils étaient aussi judaïsants.

[92]Les procès de personnes arrêtées à Minas comportent plusieurs contacts établis en route (par ex.: ANTT, IL, pc. 7487, confession du 15 déc. 1728, ou pc. 11965, confessions du 30 sept. 1727 et du 14 janv. 1728). À Bahia, au dix-septième siècle on utilise parfois des signes ou des gestes spéciaux. ANTT, IL, liv. 215, fl. 75v (ou liv. 222, fl. 114) et liv. 223, fl. 220.
[93]ANTT, IL, pc. 196 et pc. 8177, confession du 1er fév. 1732.
[94]ANTT, IL, pc. 11773, confession du 26 oct. 1729.

D'après les confessions de Luís de Valença Caminha, ce ne fut pas par tradition familiale qu'ils adoptèrent le judaïsme: il rejette la faute sur Simão. Pourtant, il descendait des Valenças, judaïsantes très pratiquantes d'Ipojuca, et son père, Pedro da Costa Caminha, avait aussi fréquenté des juifs installés dans le sud pernamboucain à l'époque hollandaise. Ce dernier, toutefois, eut un comportement beaucoup plus ambigu que les femmes de sa famille, qui n'avaient pas honte d'être considérées comme juives, sans avoir jamais intégré la communauté officielle de Recife: il semble avoir été peu enclin à afficher ses contacts avec les juifs notoires. On peut donc penser qu'après la Restauration Pedro abandonna ce judaïsme si incommode. Il est aussi possible qu'il soit mort alors que Luís, apparemment son unique enfant, était trop jeune pour reprendre le lourd héritage familial. La cousine de Luís, Branca de Figueiroa, en était éloignée (voir généalogie 1), et même si les sœurs et neveux de celle-ci, habitants de Goiana, furent dénoncés, il semblerait que sa famille proche n'ait pas pratiqué le judaïsme avant que Felipa Nunes da Fonseca, la femme de Luís, le lui ait appris.

Sans les arrestations, l'action de Simão aurait pu redonner vigueur au judaïsme du milieu néo-chrétien de la Paraíba, car après sa mort certains de ses élèves reprirent le flambeau, transmettant la "loi de Dieu" à leurs enfants, comme Antônio da Fonseca Rego à son fils Simão et Luís de Valença Caminha au plus jeune des siens, José da Fonseca Caminha.

D'après ce que nous venons de voir, même en faisant abstraction du rôle prépondérant de Simão Rodrigues Álvares, ce furent surtout les hommes, les pères de famille, qui se chargèrent de la transmission aux enfants. La participation des mères se borna le plus souvent à confirmer les dires du père, comme si leur affection rassurante suffisait à lever les derniers doutes de l'enfant et à compléter l'enseignement fondé sur l'autorité paternelle. Il faut donc relativiser l'image traditionnelle de la femme gardienne de la tradition crypto-juive, même si la participation féminine dans la pratique du judaïsme a pu être plus importante. En 1673, Joana do Rego I est considérée comme dirigeant le groupe judaïsant de la région.

LE RÔLE DE L'ÉCRIT

Malgré l'image figée qu'en donnent les documents, l'apprentissage du crypto-judaïsme ne se faisait pas en une fois, comme si les rites et prières avoués dans les premières confessions étaient les seuls appris, et ce uniquement au moment de l'initiation. Ce ne pouvait être le cas, même dans un système religieux aussi réduit que celui des judaïsants de la Paraíba. L'enseignement du judaïsme était progressif, selon le rythme des fêtes ou autres

occasions du quotidien qui appelaient à des pratiques spéciales; c'est ce qui ressort de certains passages des procès dans lesquels les dires des confessants ne sont pas dénaturés par le vocabulaire inquisitorial. Vers le milieu de l'année 1728, alors qu'il inspectait ses plantations de canne avec son fils Simão, Antônio da Fonseca Rego lui révèle l'existence de la 'loi de Moïse', et l'enjoint de la suivre en respectant certaines pratiques qu'il décrit. Il promet de lui apprendre à faire le jeûne du grand jour, au mois de septembre suivant. Pendant les quelques mois qui séparent cet enseignement de l'arrestation d'Antônio, il s'assure du penchant de son fils pour le judaïsme, et celui-ci apprend peu à peu les psaumes pénitentiels, comme il le lui avait dit. Dans sa confession, Simão dit que l'initiation eut lieu la veille du grand jour, et confirme l'existence d'une feuille de papier contenant les psaumes à apprendre par cœur[95]. De la même manière, Felipa Mendes raconte que sa mère lui promit de lui apprendre progressivement "les choses qu'elle devait respecter", et lui fit répéter la prière de la fin des jeûnes "jusqu'à ce qu'elle la sût parfaitement". Felipa étant analphabète, il est probable que sa mère l'était aussi, et que la transmission fut orale[96].

Comme Simão, d'autres personnes disent avoir suivi cette enseignement continu à l'aide de textes. Ceux-ci —comme nous l'avons vu plus haut— étaient pour la plupart des livres orthodoxes vis-à-vis du catholicisme, mais dans lesquels les judaïsants retrouvaient ici et là des histoires et des rites de l'Ancienne Loi. Il faut y inclure la Bible, au moins certains livres de l'Ancien Testament, dont les Psaumes de David et le livre de Job, expliqués par Luís de Valença Caminha à ses enfants Guiomar de Valença et Estêvão de Valença Caminha, qui avait plus de difficultés à comprendre ces textes que sa soeur[97]. Leur frère aîné Pedro de Valença faisait lui-même ces lectures, peut-être directement en latin, car étant *letrado*, il devait avoir suffisamment de connaissance de cette langue pour se passer de traductions, et même, les faire pour l'utilisation familiale[98]. Ce sont des textes de ce type, manuscrits, contenant prières et psaumes en portugais ou en espagnol, qui étaient recopiés et transmis sous le manteau, car ces traductions, même partielles —traditionnelles dans la Renaissance européenne— étaient strictement interdites dans le monde ibérique depuis le concile de Trente. Comme Antônio da Fonseca Rego, Fernando Henri-

[95]ANTT, IL, pc. 10476, confession du 17 janv. 1732; pc. 2919, confession du 6 août 1736.
[96]ANTT, IL, pc. 435, confession du 17 mars 1735. Les deux sœurs de Luísa de Chaves (la mère de Felipa), arrêtées par l'Inquisition, étaient aussi analphabètes que leur nièces.
[97]ANTT, IL, pc. 4259.
[98]ANTT, IL, pc. 11, confession du 5 déc. 1731 et généalogie.

ques Álvares possédait un "cahier de papier" pour transmettre à Francisco Pereira les psaumes de David[99]. Le capitaine Teodózio de Lemos Duarte, témoin dans une enquête sur Teresa Barbalha de Jesus, dit que lors de l'arrestation de Diogo Nunes Thomas II, on trouva chez lui plusieurs prières manuscrites, brûlées par la suite sur l'ordre de l'évêque[100].

Toutefois, ces textes, tant manuscrits qu'imprimés, n'étaient pas utilisés de la même manière par tout le monde. Les hommes les utilisaient et les lisaient pour apprendre et transmettre leur contenu, alors que dans toutes les déclarations concernant les Paraibanas du dix-huitième siècle, celles-ci n'étaient qu'auditrices, contrairement au siècle précédent à Ipojuca, chez les Valenças, dont l'une au moins les lisait et s'en servait pour diriger la prière d'une audience uniquement féminine. Il n'existe pas d'exemple semblable au dix-huitième siècle, pendant lequel ce sont les hommes qui mènent les lectures. Chez Luís da Fonseca, neuf personnes l'écoutaient lire la Bible. Chez Ambrósio Nunes, qui lisait et commentait avec Diogo Lopes Vila Real un livre sur les prouesses de Samson, sa femme, Isabel da Fonseca Rego, "écoutait les conversations, sans savoir où elles menaient" et quoique sachant "lire et écrire un peu", elle ne prenait pas part aux discussions. Ainsi, selon celui qui les utilisait, ces textes pouvaient servir à l'apprentissage et à la pratique du crypto-judaïsme, ou être une littérature d'*exempla*, et même de divertissement, surtout pour les femmes, pour la plupart illettrées.

Il faut donc relativiser une autre idée reçue sur la transmission du judaïsme parmi les crypto-juifs: celle de l'oralité comme seul moyen de diffusion des croyances et des pratiques religieuses, s'ajoutant à celle, déjà remarquée, du rôle prépondérant des femmes. Pour ce deuxième point, c'est peut-être l'apparition de Simão Rodrigues Álvares, dont les connaissances du judaïsme et le zèle étaient plus forts que ceux des Paraibanos de plus longue date —et dont l'ascendant sur le groupe est manifeste— qui fit pencher la balance du côté masculin de l'éducation religieuse, amenant ainsi à une utilisation plus importante de l'écrit.

Pendant plus d'un siècle, quelques judaïsants du Portugal réussirent à transmettre des ouvrages en hébreu, mais les témoignages de ce type, surtout vérifiables, cessent au début du dix-septième siècle. Un peu plus tard, la frontière franco-espagnole permit une certaine circulation d'ouvrages proprement juifs, mais je n'ai pas d'indice qu'ils aient ensuite traversé la

[99] ANTT, IL, pc. 436, confession du 8 janv. 1734.
[100] Voir n. 42.

raia jusqu'au Portugal[101]. Toutefois, la documentation fait état de nombreux cas et rumeurs de circulation et de lecture d'œuvres, éditées ou manuscrites, servant à la transmission ou à la conservation du judaïsme. Ainsi, pendant que les Hollandais affermissaient leur position au Pernambouc, Menasseh ben Israël se vantait, à Amsterdam, d'avoir envoyé deux caisses de son *Conciliador*, frais sorti des presses, vers l'Espagne et le Brésil[102]. À Lisbonne, en 1655, un certain Dudicê, ou Duduê (Didier?), né à Rouen de parents portugais nouveaux-chrétiens, se disant ami du malheureux Manoel Fernandes Vila Real, racontait avoir "un livre des cérémonies juives", en réalité opposé au judaïsme[103]. Ce genre de livre était couramment utilisé par les judaïsants pour combler leurs manques, comme l'avait fait Francisco Maldonado de Silva au Pérou[104]. Toujours à Lisbonne, quelque temps auparavant, on se battait en pleine rue à cause d'un "livre interdit par le Saint-Office à cause de ce qu'il contenait sur l'Ancienne Loi"[105]. Au Brésil, même en faisant abstraction des cas de l'époque hollandaise, dont je cite des exemples dans la troisième partie, il existe quelques témoignages. Le cas des traductions écrites et orales de l'Ancien Testament faites par Bento Teixeira à Bahia et au Pernambouc à la fin du seizième siècle est bien connu[106], mais il en existe d'autres, comme cet homme d'Itu, aux environs de São Paulo, qui possédait, en 1722, "un livre des cérémonies juives", ou cet autre de Bahia, suspecté, en 1712, d'avoir la Bible en portugais, car il était habitué à réciter les psaumes de David dans cette langue[107]. Malgré la modestie de ces témoignages, aucune de ces dénonciations ne concerne de livres réellement juifs, c'est-à-dire en hébreu, et/ou ayant des lecteurs juifs comme cible, mais des ouvrages catholiques, par la suite partiellement ou entièrement interdits, ou au contraire totalement

[101]Lipiner, *Os baptizados em pé*, 166–227, et Huerga Criado, *En la raya de Portugal*, 181–182.
[102]Celui qui le rapporte (en 1639), fait remonter l'épisode à huit ou neuf ans auparavant, ce qui est impossible, le premier volume du *Conciliador* paraissant seulement en 1632. ANTT, IL, liv. 220, fl. 21.
[103]ANTT, IL, liv. 236, fl. 347–349v.
[104]Ce fut un livre anti-juif, le *Scrutinium Scripturarum* du rabbin converti Pablo de Santa Maria, qui détermine son adhésion au judaïsme. Wachtel, "Francisco Maldonado de Silva", 897–898. Pour une vision d'ensemble, quoique résumée, de la production portugaise anti-juive et antisémite, voir mon article "A *Sinagoga Desenganada*: um tratado antijudaico no Brasil do começo do século XVIII", *Revista de História*, 148 (2003) (sous presse).
[105]ANTT, IL, pc. 8006, fl. 20.
[106]Voir Gonsalves de Mello, *Gente da Nação*, 87 et 138.
[107]ANTT, IL, liv. 284, fl. 544 et liv. 286, fl. 658.

autorisés, comme ceux utilisés par Fernando/Isaac Cardoso[108]. Il existe, toutefois, un cas pouvant ébranler ce constat, et il est d'autant plus intéressant qu'il concerne des Paraibanos et la famille d'Antônio José da Silva. À Lisbonne, après leur premier autodafé, Maria de Valença dit qu'André Mendes da Silva avait "un livre de la loi de Moïse", et son fils Simão que la femme d'André, Páscoa dos Rios, connaissait des mots "en langue hébraïque", qu'il avait entendus mais, bien sûr, pas compris[109]. Leurs témoignages sont trop imprécis pour affirmer une connaissance, même fragmentaire, de l'hébreu, ou l'utilisation de livres juifs, malgré le judaïsme étonnamment strict pratiqué par la famille de Páscoa dos Rios. Mais ils le faisaient à Lisbonne, et non à Paraíba ou à Bahia.

Malgré la présence hollandaise et la participation de quelques ancêtres des judaïsants de la Paraíba à la vie religieuse des juifs de Recife, Frederica, ou Ipojuca, au cours de laquelle ils eurent accès à des livres éducatifs et liturgiques juifs, aucun de ces ouvrages n'a subsisté. Seule Floriana Rodrigues mentionne la lecture "de quelques livres qui déclaraient les préceptes de la loi [de Moïse]"[110], mais ses confessions sont sujettes à caution, car elle semble inventer beaucoup de détails, et cette déclaration est assez vague pour que l'on puisse voir dans ce livre l'Ancien Testament. Cette absence d'ouvrages juifs, mais non de livres, est un des facteurs qui expliquent le judaïsme particulier pratiqué à Paraíba, et dans d'autres parties du monde coupées depuis longtemps du judaïsme rabbinique. Toutefois, ceci ne veut pas dire que rien ne subsistait de l'utilisation de certains ouvrages juifs et des contacts établis pendant la période hollandaise. Certaines des prières récitées à Paraíba au dix-huitième siècle gardent une vague ressemblance avec des prières de la liturgie juive, même en faisant abstraction des psaumes. Ces similitudes sont très ténues et peuvent facilement être contestées, mais je pense qu'elles sont des indices réels d'une certaine continuité qui se fit non par des livres, mais oralement, ou par la mise par écrit d'une première transmission orale, ce qui expliquerait les grandes dissemblances. Ces similitudes concernent surtout les prières funèbres et pénitentielles. Felipa Mendes priait ainsi pour l'âme de sa grand-mère: "Le Nom d'Adonai soit avec l'âme de ma grand-mère, partie de ce monde par la volonté et décret du Créateur, Grand Roi de pitié, Seigneur, veuillez consoler, Seigneur, veuillez obliger [le] roi du Mal. Veuillez qu'elle soit à la droite

[108] Y.H. Yerushalmi, "Connaissance du judaïsme et préparation spirituelle chez les marranes revenus au judaïsme au cours du XVII[e] siècle", dans: Id., *Sefardica*, 235–254.
[109] ANTT, IL, pc. 1530, confession du 16 avril 1739 et dénonciation du 7 oct. 1737.
[110] ANTT, IL, pc. 12, confession du 17 janv. 1732.

d'Adonai, qu'elle habite avec Abraham, Isaac, Jacob, David, Salomon et Aram, Veuillez intercéder pour cette âme auprès de Dieu avec ces [hommes] justes et bons. [ou: Veuillez prier pour cette âme avec ces [hommes] justes et agréables à Dieu]"[111].

L'invocation de Felipa peut facilement être mise en parallèle avec la prière des morts qui était récitée à Amsterdam et où se répètent la demande de pardon et les références à la géographie céleste: "Holgança compuesta en estancia alta debaxo de alas de la divinidad en grado de santos y limpios, que como lustror del cielo alustran y esclarecen y escapamiento de huessos, y perdon de culpas, y alexamiento de rebello y allegamiento de salvaciõ y piedad y clemencia delante morador del cielo y parte buena para vidas del mundo vinidero alli sea dadiva y parte del alma de (hulano hijo de hulano) que se partió à su mundo (en brevedad de años) por voluntad de morador de cielos"[112]. Toutefois, la référence que fait Felipa au "roi du Mal" indique un glissement important dans la façon de voir le destin des âmes.

Les prières qui devaient être prononcées —avec l'alternance des prières quotidiennes, Amidah et bénédictions— la veille et le jour des jeûnes particuliers, dans la langue des juifs "portugais" *ayuno del solo*, sont porteuses de plusieurs références ponctuelles qui se retrouvent à Paraíba. Avant le coucher du soleil, qui annonçait le début du jeûne, on devait dire: "Señor de los mundos, he yo delante ti con ayuno de voluntad mañana. Sea voluntad delante ti .A. [Adonay] mi Dio y Dio de mis padres q me rescibas con amor y voluntad, y entre delante ti mi oracion, y respondas à mi oracion, y medezíname por tus piedades las muchas, q tu oyen oracion de toda boca. Sean por voluntad dichos de mi boca, y pensamiento de mi coraçõ delante ti .A. mi suerte y mi redemidor. Hazien paz en sus cielos, el por sus piedades haga paz sobre nos, y sobre todo Ysrael. Amen". Le lendemain, un moment précis de la Amidah: "Padre el piadoso oye nuestra boz .A.N.D. [Adonay Nuestro Dio] y apiada sobre nos, y rescibe con piedades y con voluntad à nuestra oracion, y miembra tus piedades, y so-

[111]ANTT, IL, pc. 435, *crença* le 29 janv. 1734. Le texte em portugais se trouve en annexe. Une des prières transcrites par Schwarz, "Os Cristãos-Novos em Portugal", 77 [n° 62], malgré la différence de texte, inclut ces mêmes motifs: "O Senhor a livre da pena de aguilhão / a ponha em bom lugar, / posta em alçamento; / no ceu com claridade [...] que fale com Elias e Araão, / com todos aqueles que profetas são / e que arredor do Senhor estão".

[112]*Orden de las oraciones cotidianas por estilo seguido y coriente con las de Hanucah Purim, y Ayuno del solo. Como tambien de las tres Pascuas, de Pesah, Sebuoth, y Sucoth*, Amsterdam: D. Tartas, 5441 [1681], 417-418.

juzga à tu saña, y aparta de nos mortandad, y espada y hambre, y cautiverio, y prea, y apetite malo, y enfermidades malas y firmes, y acaecimientos duros y malos, y sentencia sobre mi sentencias buenas, y sobre todos varones de mi casa, y rebuelvanse tus piedades con tus condiciones, y uza con nos .A.N.D. con condiciõ de merced, y con condiciõ de piedades, y entre con nos delante regla del juyzio, y escucha nuestra oracion, y nuestra rogativa, y nuestro clamor, que tu oyen oracion de toda boca. Respondeme mi padre, respondeme en dia de ayuno de la afflicion esta, q en angustia grande yo sobre todo lo que pequê, y que atorci, que rebellé delante ti de dia de mi ser sobre la tierra hasta el dia este, avergonçado yo de mis rebellos, y arregistado yo, y arrepudiado de mis delitos y de mis pecados: empero puse tus piedades à escuentra mis ojos, que tu uzança de alongar tu furor, y tu uzo de apiadar sobre tus criaturas, q tu bueno y perdonan, y grande de merced à todos tus llamares, y por tus piedades las muchas respondeme en hor y en momento este, y sea apocamiento de mi sevo, y mi sangre el apocante con mi ayuno oy contado, y rescebido, y envoluntado delante ti, como sevo puesto sobre cuestas de tu ara para perdonar sobre todo lo que pequè, y lo que atroci, y lo que rebellè delante ti, quier por fuerça, quier por voluntad, quier por yerro, quier por sobervia, quier por conoscimiento, quier no por conoscimento: y envoluntame por tus piedades las muchas, y no cates à mi malicia, y no te encobras de mi rogativa, see agora cercano à mi clamor, y clamor de varones de mi casa: antes q llame à ti, tu responderás: antes que hable, tu oyrás: como es dicho: y será antes q llamen yo responderé aun ellos hablantes, yo oyrè; q tu .A. libran, y escapan, y respondien, y apiadan en toda hora de angustia y aprieto, y oyen oracion de toda boca. Bendito tu A. oyen oracion". À la fin de la Amidah: "Sea voluntad delante de ti .A. mi Dio, y Dio de mis padres, que rescibas mi alma con piedad quando la tomares de mi, y hazerlahas estar debaxo de filla de ti honra, q de alli la plantaste, y quando muriere, sea mi muerte perdon sobre todos mis delitos. Ruego .A. mi Dio, y Dio de mis padres, rescibe mi clamor, y responde à mi aplacacion, y oye à mi oracion, muchigua, lavame de mi delito, y de mi pecado me alimpia, y alimpiame de yerros, y de ocultas me libra paraque sea de hojos de hombre: que en sombras de tus alas se abrigan y se hartan de grossura de tu casa, y de arroyos de tus deleytes los abrevas [...]"[113].

Cette reconnaissance de l'état de péché et leur corollaire —les vives demandes de pardon—, ainsi que les requêtes de protection, sont tout à fait

[113] *Ibidem*, 433-436 et 439.

similaires à celles des judaïsants de la Paraíba. La thématique pénitentielle se trouve aussi dans les psaumes et elle en est certainement issue, mais malgré cela, des détails tels que les mortifications comparées au sacrifice du temple[114], est la trace d'un lien plus rapproché. Malgré ces ressemblances, une différence de taille sépare les prières des Paraibanos de celles que leurs grands-parents apprirent peut-être des juifs des synagogues du Pernambouc hollandais. Les versions rabbiniques gardent toujours, malgré l'acte privé que sont ces types de jeûnes, des références continues au reste du peuple d'Israël, mais qui sont absentes des prières des judaïsants, ce qui est, comme nous verrons, un fort indice de que l'économie du salut des judaïsants s'était beaucoup distancée de celle des juifs traditionnels.

Dans la Péninsule, plus proche de Bayonne, d'Amsterdam, de l'Italie, avec lesquelles les échanges en tous genres étaientt intenses, et d'où venaient souvent des juifs cachés pour vaquer à leurs affaires et peut-être convaincre un cousin ou un ami de les rejoindre dans leur retour vers les 'terres de liberté', le crypto-judaïsme put se renouveler plus facilement, même au début du dix-huitième siècle[115]. En métropole, enfin, avec les universités et les imprimeries, l'accès à des ouvrages catholiques contenant des descriptions du judaïsme était plus facile. Certes, depuis le Portugal, les informations pouvaient arriver outre-Atlantique, et Simão Rodrigues Álvares en est un exemple, comme Miguel de Mendonça Valhadolid, élevé à Amsterdam et arrêté à São Paulo en 1728[116], mais la distance à parcourir était grande. Ainsi, dans la Paraíba du début du dix-huitième siècle, malgré l'utilisation du support écrit pour l'apprentissage et la transmission du crypto-judaïsme, ces livres, censés transmettre et perpétuer des connaissances et des idées, ne servirent pas à les raviver, mais peut-être à les déformer encore plus, à cause de l'utilisation détournée ou partielle, et l'adaptation continuelle qu'en firent leurs lecteurs crypto-juifs.

[114]Voir plus bas la prière pour le jeûne que donne Simão Rodrigues da Fonseca, 348.
[115]Pour les juifs de passage dans la péninsule, voir Roth, *Histoire des Marranes*, 136, n. 1, et Kaplan, "The Travels of Portuguese Jews", 197–224. Huerga Criado, *En la raya de Portugal*, 173, vérifie une intensification de ce type de contact entre juifs du sud de la France et leurs parents espagnols pendant la deuxième moitié du dix-septième siècle.
[116]Voir A. Dines, "Notícia sobre a Inquisição em São Paulo", *D.O. Leitura* [São Paulo], 18/3 (2000) 37–44.

Pratiques

Le manque de cadre institutionnel et le secret obligé entourant les pratiques du crypto-judaïsme firent que l'enseignement reçu fut adapté à l'éducation, à la personnalité, et aux attentes de chacun. En fonction des multiples ajustements que les nouveaux-chrétiens en général effectuèrent selon leur situation dans la société portugaise —en toute conscience, ou, la plupart du temps, à leur insu—, du reniement de l'origine raciale avec assimilation complète du catholicisme, au déni de tout repère religieux, le crypto-judaïsme a ses tendances, ses martyrs sûrs de leur foi, et ses hésitants. Je n'essaierai pas de situer les judaïsants de la Paraíba sur cette échelle, mais simplement de décrire leur pratique du judaïsme et, surtout, leur perception d'eux-mêmes en tant que juifs.

TERMINOLOGIE

La façon dont les judaïsants nommaient leur foi, bon moyen d'entrer dans le sujet, révèle une fois de plus la difficulté de l'utilisation de sources qui ne rendent pas le discours direct des intervenants.

La 'loi de Moïse' était le terme des juges pour nommer l'ensemble de croyances que j'appelle crypto-judaïsme, mais il me semble que cette expression n'ait pas été celle des judaïsants. Dans les comptes rendus des séances, soit parce que les prévenus utilisaient le langage des inquisiteurs, soit parce que les notaires adaptaient leur discours, c'est le nom du législateur qui était accolé à la loi que l'on devait abjurer, mais dans des documents moins marqués par l'influence du vocabulaire inquisitorial, et dans certains récits où la spontanéité du discours est plus visible, d'autres appellations surgissent. Il est important d'étudier cette terminologie à cause du peu de références au personnage de Moïse dans le crypto-judaïsme des Paraibanos.

C'est un autre ensemble sémantique qui apparaît dans les textes rédigés par des personnes n'ayant pas intégré le vocabulaire inquisitorial, même après un contact direct avec l'édit de la foi, qui parle de la "loi de Moïse" mais aussi des "rites et cérémonies judaïques", de la "vieille loi", de "juifs" et de "prières juives"[117]. Les dénonciateurs de 1673/1674, dont les dires furent consignés par Francisco de Arouche e Abrantes, curé de la Paraíba,

[117]Édit de la foi annexe au Règlement inquisitorial de 1640. Son texte est fixé à cette époque et reste normatif jusqu'en 1774, année du nouveau règlement. Amiel, "Crypto-judaïsme et Inquisition", 159-160.

lorsqu'ils se réfèrent à la pratique, parlent de rassemblement, synagogue et *judiar* —terme encore usité signifiant maltraiter, mais qui, à l'époque, selon Bluteau, équivalait à "faire des cérémonies de juifs", même si parfois il semble être porteur d'une forte charge péjorative[118]. Pour désigner les accusés d'après leurs croyances, ils parlent simplement de juifs ou d'hérétiques, tandis qu'on les désigne socialement comme "de la Nation", ou pour utiliser le terme complet, "de la nation hébraïque"[119]: les témoins ne confondent jamais ces notions raciales et religieuses— ce seraient donc des "juifs de la nation hébraïque", sous-entendant l'existence de 'catholiques de la nation hébraïque'.

Dans la dénonciation transmise par le P. Gonçalo, dont la première partie —résumé des accusations et description des dénonciateurs— semble avoir été formulée de mémoire, avec son propre vocabulaire, il écrit des "personnes de la nation hébraïque", ou "qui descendaient de juifs", qui "judaïsent", c'est-à-dire suivent, selon eux, "la vraie loi de Dieu"[120]. Dans la deuxième partie, où il laisse la parole à Gaspar da Fonseca, les notions raciales s'estompent, car d'après son discours, ceux qui voulaient l'instruire dans "la vraie foi" ou "vraie loi", "loi de Dieu" par Lui donnée, ne faisaient référence qu'à "leurs ancêtres". Sa tante Guiomar Nunes Bezerra revendiquait même, pour ceux qui suivaient cette loi, le titre de "vrais chrétiens", notion que Gaspar lui fait répéter par deux fois.

La 'loi de Moïse' prend toutefois le dessus dans les autres textes, comme la dénonciation faite par Maria das Neves, mais rédigée par le missionnaire João da Madalena et le vicaire de la Paraíba, ou celle faite à l'évêque, et bien sûr, l'enquête commandée par les inquisiteurs, où la référence à Moïse apparaît dès les premiers articles des interrogatoires. D. José Fialho, ou le notaire épiscopal, ne relève qu'une seule fois l'étrange revendication chrétienne de Guiomar Nunes Bezerra.

Des appellations différentes apparaissent à nouveau dans certaines confessions, pour expliquer ce qu'était la 'loi de Moïse': selon Antônio da Fonseca Rego, Simão Rodrigues Álvares lui dit de croire en la 'loi de Moïse', car elle est l'unique loi de Dieu, mais plus loin il mentionne son insistance à lui faire accepter la 'loi de Dieu'. À Luís Nunes da Fonseca, Simão

[118]Voir plus bas, 345.
[119]ANTT, IL, liv. 254, fl. 277-81.
[120]Dans un témoignage ultérieur, en rapportant les dires d'un voisin de Joana do Rego IV, il continue à utiliser le même vocabulaire: les personnes arrêtées par l'Inquisition *judiavaõ* et Joana était "aussi juive [néo-chrétienne] que son père". Le P. Gonçalo la désigne lui même comme "de la nation hébraïque". ANTT, IL, pc. 2613, enquête de juin 1733.

aurait dit de "croire en la loi de Moïse, qui était l'ancienne loi, bonne pour le salut de l'âme". Pour ce qui concerne Manoel Henriques da Fonseca, son père lui expliqua que "la loi de Moïse seule était vraie et bonne pour le salut de l'âme"[121].

Il y eut peut-être un choix délibéré de ceux qui transmettaient la 'vraie loi' de ne pas la nommer explicitement 'loi de Moïse', et de la présenter d'abord de manière ambiguë, pour que le disciple ne sache pas tout de suite de quoi il s'agissait, en lui affirmant simplement que c'était le chemin à suivre. Branca de Figueiroa, dont les dires sont sujets à caution, surtout ceux-ci, recueillis face aux instruments de torture, faisait des jeûnes catholiques au pain et à l'eau, mais Felipa Nunes da Fonseca lui parla un jour d'un jeûne plus efficace: il fallait rester sans boire ni manger pendant vingt-quatre heures, et ne se nourrir qu'après la tombée de la nuit, mais sans absorber de viande. Elle lui dit que c'était un jeûne de la "loi de Dieu notre Seigneur", qui Lui agréait plus, sans rien dire de la loi de Moïse. Branca affirme qu'à l'époque elle ne savait même pas qui était Moïse. Felipa Mendes, dans la deuxième version de son initiation, montre la façon graduelle dont sa mère lui indiqua le bon chemin. Il ne fallait pas suivre la loi du Christ, car elle n'était pas bonne, mais celle de sa mère et du reste de sa famille, qui menait au salut. Quelle est cette loi? demanda Felipa, et sa mère lui répondit que "cette loi était celle de Moïse, et que leur Dieu était le Dieu d'Adonai"[122].

Par ces exemples, je veux d'abord montrer que Moïse n'était pas un élément central du système religieux des judaïsants de la Paraíba, et que l'appellation usuelle des inquisiteurs, si elle était aussi utilisée par les judaïsants, ne reflétait pas une importance spéciale du prophète. Cette expression n'existe pas dans les prières, ni lorsque l'on mentionne le don de la loi, "donnée par Dieu à nos aïeux". Ce nom n'apparaît qu'une seule fois dans les procès en dehors de l'expression 'loi de Moïse': des lectures que Luís da Fonseca faisait des Ecritures aux membres de sa famille, sa nièce Isabel da Fonseca Rego ne se rappelait que du fait que Moïse marcha dans le désert pendant quarante ans[123].

Le regard extérieur des dénonciateurs, la parcimonie avec laquelle les confessants décrivaient leurs pratiques, le manque d'intérêt des inquisi-

[121]ANTT, IL, pc. 10476, confession du 2 déc. 1729; pc. 9966, confession du 22 oct. 1729 et pc. 9967, confession du 8 nov. 1729.
[122]ANTT, IL, pc. 6284, séance dans la salle de torture du 28 juin 1732. Ces confessions valurent à Branca de ne pas être torturée; et pc. 435, confession du 17 mars 1735.
[123]ANTT, IL, pc. 8032, confession du 14 sept. 1733.

teurs, qui ne demandaient jamais le détail des cérémonies observées par ceux qu'ils jugeaient, font que l'image qu'en donnent les documents est certainement plus pâle que la réalité, sans oublier que ce manque de données est aussi le résultat de l'illégalité du judaïsme, qui réduisit et transforma la tradition.

Hormis l'improbable utilisation de noms hébraïques, les judaïsants de la Paraíba ne semblent avoir pratiqué aucun rite de passage autre que ceux organisés par l'Église, et cela malgré le discrédit qu'ils jetaient sur ses sacrements. Pas de circoncision ou de rite initiatique —l'apprentissage ne donnait pas lieu à un rituel spécial, même si le jeûne du 'grand jour' servait souvent d'introduction au judaïsme, de cérémonie matrimoniale ou préparation funèbre particulières. Malgré les descriptions données dans l'édit de la foi et l'interrogatoire *in genere*, personne ne mentionne la pratique d'une toilette mortuaire ou d'une mise en terre juives. Ainsi, la pratique se réduisait aux cérémonies proprement religieuses et plus spécifiquement judaïsantes.

En dehors des actes et paroles anti-chrétiens, qui seront étudiés plus loin, ce que les dénonciateurs remarquaient le plus étaient les rassemblements —ou comme certains le diront, les synagogues— mais ils pouvaient rarement dire ce que s'y passait, ce qui a pu laisser le champ libre à leur imagination, et, en fonction du dédain que certains judaïsants affichaient pour les objets du culte des catholiques et l'image négative des juifs en général, expliquer les actes sacrilèges parfois rapportés, comme dans les dénonciations de 1674.

LE 'GRAND JOUR'

Pour les délateurs les plus proches des accusés, certains de ces rassemblements étaient directement liés au jeûne observé à la nouvelle lune de septembre, équivalent au Yom Kippour, ou, comme certains dénonciateurs le savaient, le "grand jour" ou le "grand jeûne". Lorsque les prévenus disaient l'observer, ils précisaient qu'il tombait le dixième jour de la lune de septembre, mais ne spécifiaient pas sa signification, ni le sens de la célébration. Celui-ci était caché par l'importance du jeûne dans la documentation inquisitoriale, dans laquelle il devenait la seule manifestation de la festivité religieuse. Les dénonciateurs remarquèrent aussi que ce jour là, à part le jeûne rigoureux de vingt-quatre heures —rompu par un repas préparé la veille— les judaïsants s'habillaient le mieux possible, de neuf s'ils le pouvaient, et se rendaient mutuellement visite —ils ne s'assemblaient pas en un seul lieu pour l'occasion—, "bien que certains d'entre eux fussent fâchés ou ennemis". Maria da Fonseca, ou de Souza, qui rapporte cette dernière

donnée, la généralise à tous les rassemblements, faits "certains jours du mois et de la semaine", mais on peut penser qu'elle décrivait le 'grand jour', sans pouvoir le situer exactement sur le calendrier[124]. Si c'est le cas, les dénoncés pratiquaient, plus qu'un jeûne, une vraie fête religieuse dont la signification ne leur échappait pas.

Les confessants donnent parfois des détails sur la célébration du 'grand jour' et le jeûne qui le marquait. Je donne ici une vision d'ensemble, en regroupant plusieurs détails rarement précisés en totalité par un seul prévenu. Avant tout, il fallait se préparer, se laver, se couper les ongles, se peigner, et s'habiller de propre. La veille du jeûne, Luísa de Chaves balayait la maison avec plus de soin que d'habitude, nettoyant sous les lits, les bahuts, ainsi que le four. Elle expliquait à sa fille Felipa que "ce jour- là, Dieu visitait les maisons de ceux qui vivaient sous cette loi, et qu'il fallait donc qu'elles soient soigneusement nettoyées et propres". Elle disait à sa fille de se laver entièrement et mettre une chemise propre, "car il fallait être parfaitement propre la première [fois] qu'on faisait ce jeûne". Cette propreté rituelle coïncide avec la description des préparatifs donnée par Fernão Vahena, juif de Salonique converti, informateur de l'Inquisition[125]. Isabel et José da Fonseca Rego ne se lavaient que les mains et le visage avant les deux repas encadrant le jeûne.

Certaines familles se réunissaient pour le repas rituel, sans qu'il s'agît d'une obligation. Ce n'était pas un acte communautaire mais familial, regroupant parents, enfants et conjoints, ouvert aux parents plus éloignés, tante ou oncle célibataires, cousins de passage. Même si d'après les confessions le jeûne était fait en commun, en y regardant de plus près, c'étaient surtout les repas qui regroupaient ceux qui, parfois, se dispersaient au début du jeûne et se retrouvaient le lendemain pour le rompre. Ainsi, Diogo Nunes Thomas II et III, judaïsants seuls chez eux, allaient prendre le repas chez des parents, rentraient dormir et retournaient chez des cousins judaïsants le lendemain à la tombée de la nuit pour la rupture rituelle. Malgré cela, Felipa Mendes dit que son père dînait séparément, mais c'était peut-être une habitude qui n'avait pas de rapport direct avec le 'grand jour'. On préparait pour ces repas des plats de poisson, de légumes, de fruits, en évitant viande, poissons sans écailles, crustacés, lait, lait caillé ou fromage, dans le respect des règles de la kashrout uniquement lors des périodes céré-

[124]ANTT, IL, pc. 16484.
[125]ANTT, IL, pc. 435, confession du 17 mars 1735. Pour ce que dit Vahena, ANTT, CGSO, liv. 369, fl. 193-223

monielles, comme José da Fonseca Rego, qui s'abstenait de viande de porc et de poisson sans écailles "les jours de jeûne"[126]. Les historiens expliquent cela par un phénomène de compensation. Ne pouvant respecter la kashrout régulièrement, mangeant même de la viande de porc, les judaïsants l'appliquaient lors des occasions rituelles, afin d'être purs au moins à ces moments-là. Mais Fernão Vahena en donne une explication rabbinique, affirmant que tous les jeûnes, à l'exception de celui du 9 Av, commémorant la destruction du Temple, doivent être rompus par des repas comprenant de la viande; c'est d'ailleurs ce qui ressort des édits de la foi portugais les plus anciens[127]. Selon Vahena, si les judaïsants s'abstiennent de viande, c'est qu'un rabbin —il s'agit certainement de Maïmonide, mentionné dans un autre passage qui revient sur les interdits alimentaires— recommande de le faire pour ne pas offenser Dieu en mangeant de la viande d'animaux qui n'ont pas été abattus rituellement[128]. Plus qu'un phénomène spontané, venant de la pratique crypto-juive issue des conversions forcées, si l'on suit Vahena, on peut penser que les premiers crypto-juifs s'abstenaient de viande avant et après le jeûne par respect de l'enseignement rabbinique et que la prescription maïmonidienne a pu se muer en tradition crypto-juive. Ces règles étaient observées par les judaïsants de la Paraíba pour les repas précédant et terminant le jeûne. Clara Henriques est la seule à mentionner des périodes de huit jours, avant et après le 'grand jour', pendant laquelle elle respectait les interdits alimentaires[129]. Quelques personnes précisent également que pendant le jeûne il était interdit de travailler, fumer et dormir durant la journée[130].

Le moment auquel les prières devaient être récitées pendant ces célébrations n'apparaît pas clairement. João Nunes Thomas II est le seul à dire que la prière qu'il récite —et que j'étudierai plus bas— devait être répétée

[126]ANTT, IL, pc. 8039, confession du 30 juil. 1732.

[127]Edit d'Évora (1536), *apud* Amiel, "Crypto-judaïsme et Inquisition", 167.

[128]"& se os Iudeus deste reino nam comem carne nos dias do Ieiù he por esta rezaõ: que elles tem licenca de hu Rabbi que quoando se acha em hù luguar apertado & estrangeiros onde ha christaõs & os peiores o saõ tambem em tal occasiaõ podem comer a carne de que os christaõs comê a qual dizem elles que he mal matada e o mesmo Rabbi lhes manda que em qualquer dia de festa ou de ieiù que naõ comaõ a carne mal matada senaõ que comaõ pescado ou outras cousas porq jaa que fazem o Ieiù pera que d's lhe perdoe seus peccados nam o fiquem offendendo com comer carne mal matada ou mal morta e todo ho Iudeu que nestas partes de espanha faz ieiù sem comer carne he fino Iudeu pela rezaõ acima.", ANTT, CGSO, liv. 369, fl. 195. Maïmonide est mentionné aux fl. 202-v.

[129]ANTT, IL, pc. 8879, confession du 26 sept. 1730.

[130]ANTT, IL, pc. 9966, confession du 22 oct. 1729, pc. 11773, confession du 26 oct. 1729 et pc. 6284, examen du 16 déc. 1732.

sept fois, tête recouverte, ce qui est confirmé dans plusieurs autres confessions et par des dénonciateurs. À Lisbonne, les protecteurs des sœurs Valença et de Dionísia da Fonseca la faisaient la tête couverte d'un fichu blanc parfumé (*agoa de Cordova*), vraisemblablement réservé à ce seul usage, mais les judaïsants de la Paraíba ne semblent pas avoir de couvre-chef spécifique, et José da Fonseca Rego dit pouvoir "offrir" son jeûne avec son chapeau ou n'importe quel tissu sur la tête[131].

LES INTERDITS ALIMENTAIRES

Revenons sur les interdits alimentaires qui devaient être respectées quotidiennement, mais qui ne l'étaient avec rigueur, dans la plupart des cas, que lors des repas encadrant les divers jeûnes. En effet, nombreux sont les confessants qui disent savoir qu'il était interdit de manger du porc, du lièvre et des poissons sans écailles, et quelques-uns, les crevettes et autres crustacés. Seul João Nunes Thomas y ajoute les interdictions de mélange de viande et produits laitiers[132]. Toutefois, l'originalité de cette mention mérite que l'on s'y attarde, car si cet interdit apparaît dans la Bible (Ex. 23: 19, etc.), comme celui du sang, commenté plus loin, on n'y trouve pas celui du fromage et du lait caillé, comme chez João, ce qui impliquerait soit une interprétation personnelle du texte, soit, ce qui est plus séduisant, un héritage rabbinique. Les interdictions de sommeil diurne et de tabac pendant les jeûnes, mentionnées plus haut, peuvent susciter les mêmes réflexions. Notons qu'aucun de ces actes n'est décrit dans les édits de la foi.

Certains des confessants parlent de l'interdit du sang: Luís Nunes da Fonseca dit à son neveu Gaspar qu'il ne devait absorber celui d'aucun animal. Felipa Mendes mentionne l'interdiction de manger "des choses mortes toutes seules", à laquelle on peut associer l'interdit de viande de "bœuf non saignée", comme le dit João Nunes Thomas II. Dionísia, avec des références culinaires, indique que l'on ne devait ingérer ni sang "ni rien qui en contenait". C'est aussi au quotidien que Dona Felícitas apprit —selon elle, sans le savoir— l'interdit du sang: lors d'un banquet chez sa belle-sœur, Joana do Rego III, alors qu'elle préparait un *sarapatel*, plat de viande et tripes de porc ou de chièvre cuites traditionnellement dans du sang, Joana la pria de ne pas mettre le sang, lui disant que ce n'était pas bien. À table, devant le même mets, la nièce de Joana, Felipa Nunes da Fonseca, s'assura qu'il n'en contenait pas, car sinon elle ne le mangerait

[131] ANTT, IL, pc. 8039, confession du 16 déc. 1732.
[132] ANTT, IL, pc. 17826, confession du 17 mars 1735.

pas. Dona Felícitas dit aux inquisiteurs que sur le moment, elle pensa qu'elles évitaient cet ingrédient simplement parce qu'il ne leur réussissait pas, mais sa belle- sœur la détrompa très vite[133]. Un dernier exemple est d'autant plus précieux qu'il émane de Teresa Barbalha de Jesus, 'informatrice' fiable, semble-t-il. Elle dit que sa sœur l'informa un jour, entre autres choses, qu' elle ne mangeait pas de sang "car le sang était l'âme": c'est le fondement même de l'explication biblique de cet interdit (Lv 17: 11 et Dt 12: 23). Peut-être était-ce une petite réminiscence des séances de lecture chez Simão Rodrigues Álvares ou Luís da Fonseca, et d'une traduction directe de Pedro de Valença[134]?

LE REPOS SABBATIQUE

Selon les transcriptions notariales, tous les confessants admettent avoir appris qu'il fallait "respecter les samedis comme des jours saints", sans travailler. Quelques-uns précisent: "depuis le vendredi après-midi", quand on devait revêtir des habits propres. D'autres ajoutent le balayage de la maison "de l'intérieur vers le dehors" et le changement d'huile et de mèches des lampes, mais ces déclarations semblent très suspectes[135]. João Nunes Thomas II est le seul a indiquer qu'il était interdit de voyager ce jour-là. La preuve incontestable que le Shabbat était quand même respecté, d'une façon ou d'une autre, au moins par une partie des judaïsants, est le témoignage de José da Fonseca Rego, qui dit avoir travaillé quelques samedis, et celui de sa sœur Isabel, qui l'a toujours fait ce jour-là, même si ses parents lui disaient "que ce n'était pas bien". Felipa Mendes, par

[133]ANTT, IL, pc. 8177, enquête de *reperguntas* du 28 nov. 1730; pc. 435, confession du 5 janv. 1734; pc. 17826, confession du 17 mars 1735; pc. 2422, confession du 10 déc. 1732 et pc. 11, confession du 5 déc. 1731.

[134]En hébreu *nefesh*, dans la Vulgate, *anima*. La Bible de Ferrare garde le sens premier du mot hébreu: "Que alma de la carne en el sangre ella" et "Saluo esfuerçate por no comer el sangre que el sangre es la alma: y no comas la alma con la sangre". Toutefois, saint Augustin notait déjà que dans ces cas il fallait lire "vie" et non âme. *Testamento Velho, traduzido em Portuguez segundo a Vulgata Latina, illustrado de prefações, notas, e lições variantes, por Antonio Pereira de Figueiredo* [...], Lisbonne, Régia Officinia Typografica, 1791, note à Lv 17: 11. Je remercie G. Evergton Sales Souza pour cette information.

[135]Isabel Henriques déclare cela dès sa première confession (ANTT, IL, pc. 3231), mais elle ne convainc pas. Sa sœur Felipa (pc. 10) ne mentionne ni lampes ni balayage, même après les interrogatoires *de genere* (qui les décrit), qui auraient pu lui rafraîchir la mémoire, si telles étaient les habitudes familiales. Branca de Figueiroa le fait après le *de genere* (pc. 8032, déclaration du 21 déc. 1732) ainsi que Cipriana da Silva (pc. 4218, confession du 11 mai 1735).

contre, affirme de façon catégorique avoir toujours "respecté le samedi" en compagnie de sa mère et de ses sœurs[136].

Les déclarations des dénonciateurs sont intéressantes: l'un de ceux de 1673 laisse entendre une célébration du samedi en famille chez Luís Nunes da Fonseca I. Ceux de 1726 donnent des détails tels que prières faites la tête couverte et coupe, le vendredi après-midi, des ongles et des cheveux, qui étaient ensuite brûlés. Joana do Rego IV, qui associe ce dernier détail à son père et à ses oncles et tantes, ajoute dans son procès que les crypto- juifs se rassemblaient le samedi[137]. Malheureusement, ces données sont trop décousues pour permettre de mieux développer la description du Shabbat: c'était un acte simple, apparemment respecté en privé ou dans le cercle familial restreint, et aucune des prières confessées ne s'y rattache spécialement.

AUTRES JEÛNES

En dehors du 'grand jour', les judaïsants jeûnaient lors d'autres célébrations et occasions. Nombre d'entre eux citent le "petit jour", huit jours avant le 'grand jour'[138], observé de la même manière, mais sa signification n'est mentionnée nulle part et les dénonciateurs n'en eurent pas connaissance. Par sa date —le deuxième jour de la lune de septembre— le 'petit jour' correspondrait, d'après le calendrier crypto-juif, au deuxième jour de Rosh Hashanah, ou, avec un peu de marge, au jour du jeûne de Gedaliah, nommé *jejum do capitão*. Il n'est mentionné que deux fois dans la documentation des Paraibanos, de manière peu fiable, tandis que le nouvel an ne l'est jamais. À part le 'grand jour', c'est la seule célébration annuelle. Ce caractère annuel élimine la possibilité qu'il corresponde à Rosh Hodesh, premier jour de chaque mois, qui, à part une mention de Joana do Rego IV, disant que les judaïsants "observaient les lunes et faisaient des fêtes lors de ses conjonctions", n'apparaît pas non plus. Le jeûne de la rei-

[136]ANTT, IL, pc. 17826, confession du 29 oct. 1732, pc. 8039, confession du 30 juil. 1732, pc. 8032, *de genere* et pc. 435, confession du 5 janv. 1734. Dona Felícitas, comme José, dit n'avoir pas toujours respecté le samedi "pour ne pas se faire remarquer". pc. 11, confession du 5 déc. 1731.

[137]ANTT, IL, liv. 254, fl. 278; pc. 6284, fl. 19 et fl. 36; pc. 2613, *contradita* du 27 oct. 1732 (n° 9).

[138]Par exemple: ANTT, IL, pc. 2422, confession du 30 juil. 1732, pc. 11773, confession du 17 juin 1730, pc. 8039, confession du 30 juil. 1732, pc. 8998, confession du 28 mai 1731, etc.

ne Esther est cité par quatre personnes, mais de manière trop sujette à caution pour être pris en considération[139].

On retrouve également des jeûnes de dévotion; selon la tradition rabbinique, ils devaient être faits les lundis et jeudis, mais d'après les confessions ils avaient parfois lieu à d'autres moments. Guiomar Nunes Bezerra parle du jeudi, Felipa Nunes da Fonseca du lundi et du mercredi. Lorsqu'il décrit les jeûnes faits en prison certains lundis et jeudis, Antônio da Fonseca Rego dit avoir appris de Simão Rodrigues Álvares que la lune devait être visible lors d'un jeûne juif. Felipa Mendes explique que ces jeûnes, qui se faisaient le lundi ou n'importe quel autre jour sauf le samedi et le mercredi, étaient observés lorsqu'on avait des appréhensions et des afflictions. C'est donc pour "apaiser l'ire de Dieu, qui devait être en colère contre ceux de sa nation, puisqu'il consentait aux arrestations [faites au nom de l'Inquisition]", qu'avec ses sœurs et tantes elles jeûnèrent ainsi. Elle dit aussi que les personnes malades ou "avec un empêchement" pouvaient s'abstenir de ces jeûnes[140]. Après l'arrestation de Joana do Rego III et de Manoel Henriques da Fonseca, leurs enfants jeûnèrent également pour que Dieu les libérât de prison[141]. Ces jeûnes, ou plutôt, les dangers ou les peurs qui les suscitaient, étaient accompagnés au moins d'une prière spéciale, invoquant la protection divine: "Dieu d'Abraham, grand, puissant et fort, délivrez-nous du danger et de la mauvaise mort. Dieu, bénissez-nous et protégez-nous à toute heure, tous les jours. Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, Dieu de Salomon, soyez devant nous et en notre compagnie, que tout nous réussisse, là où nous poserons nos mains, que personne ne nous contredise. Le grand Seigneur qui sait tout, qu'Il nous donne Sa bénédiction, la même que Vous avez donnée à Isaac, à Rachel, à Salomon, et à tous Vos bienheureux"[142].

L'interdit mentionné par Felipa des jeûnes rogatoires les samedis et mercredis s'explique par la priorité du repos shabbatique le samedi, et par la spécificité des jeûnes du mercredi : ceux-ci célébraient la mémoire des morts. L'interdiction de jeûner au cours du Shabbat se trouve bien dans

[139] ANTT, IL, 10475, confession du 12 mai 1732, pc. 10476, confession du 4 juin 1731, pc. 6284, confession du 11 mai 1735, pc. 10, confession du 28 avr. 1732 et pc. 3231, confession du 18 août 1731.

[140] ANTT, IL, pc. 11773, confession du 26 oct. 1729; pc. 11778, confession du 28 sept. 1733 et du 5 janv. 1734; pc. 10476, confession du 22 juil. 1731; pc. 435, confession du 17 juil. 1735.

[141] ANTT, IL, pc. 8032, confession du 16 déc. 1732 et pc. 2422, confession du 30 juil. 1732.

[142] ANTT, IL, 11773, confession du 26 oct. 1729. Pour le texte en portugais, ainsi que pour une variante de cette prière, voir en annexe.

les traditions biblique et rabbinique, sauf pour celui de Yom Kippour, autorisé pendant le Shabbat, mais la spécificité du mercredi n'en semble pas issue.

C'est seulement à la mort du père de Felipa que sa mère lui explique que ceux qui respectent la 'loi de Moïse' s'abstiennent de viande les huit premiers jours suivant la mort d'un parent —ce qui est aussi rapporté par Clara Henriques II et par João Nunes Thomas II— et jeûnent pour le repos de son âme les mercredis. La dénonciatrice Maria da Silveira Bezerra rapporte aussi que les judaïsants ne mangeaient pas de viande "quand certains parents décédaient". Si la période de sept jours de deuil enfermé existe bien dans le judaïsme, le fait de ne pas manger de la viande ne se vérifie, dans le Talmud, que le jour anniversaire de la mort[143]. Felipa et ses sœurs observèrent le même rituel après la mort de leur mère, jeûnant presque tous les mercredis suivants (je ne sais pas pendant combien de temps). Elle est la seule à désigner le mercredi comme jour spécifique des jeûnes funèbres, alors que selon Branca de Figueiroa, Felipa Nunes da Fonseca situait cette cérémonie le jeudi[144]. Le fait que le jeûne funèbre du mercredi était aussi respecté au Mexique au milieu du dix-septième siècle[145] est un bon indice qu'il s'agissait d'une coutume observée dans les milieux crypto-juifs, et non une invention de Felipa Mendes ou de sa famille.

Ce que Felipa ne dit pas c'est que l'on pouvait payer quelqu'un —un judaïsant— ou se faire payer, pour accomplir ce type de jeûne. Cette rémunération pouvait aussi intervenir pour d'autres types de jeûnes, comme celui du 'grand jour', mais c'était plus rare, certainement à cause du caractère personnel, intime, de ce jeûne cérémoniel, et cela ne se faisait qu'en raison d'un empêchement. Gaspar da Fonseca déclare qu'après son premier, et unique, "jour grand", sa tante Ana, en le félicitant, lui dit qu'elle le paierait pour jeûner à sa place si quelque chose l'en empêchait[146]. Un autre exemple en pratique: Dona Felícitas, malade, fut avisée que d'autres personnes pouvaient être payées pour jeûner[147]. Antônio da Fonseca Rego fit environ vingt jeûnes payés, à la demande de Simão Rodrigues Álvares, sans dire pour autant de quels types de jeûne il s'agissait. Les rémunérations, différentes selon le jeûne, deux *tostões* ou une *pataca*, sont peut-être

[143]ANTT, IL, pc. 8879, confession du 3 juil. 1730, pc. 8033, confession du 5 nov. 1732 et pc. 6284, fl. 19v. *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, "*yahrzeit*".
[144]ANTT, IL, pc. 3264, déclaration du 30 juin 1732.
[145]Gitlitz, *Secrecy and Deceit*, 401.
[146]ANTT, IL, pc. 6284, enquête du 25 déc. 1727.
[147]ANTT, IL, pc. 11778, confession du 9 oct. 1730 et pc. 11, *in genere* du 17 juin 1732.

fonction de l'importance des jeûnes observés ou de la générosité du donateur. Rien ne permet de trancher, d'autant qu'apparemment chacun avait ses propres barèmes: selon Branca de Figueiroa, Clara Henriques II n'envoya à sa sœur Felipa qu'une demi *pataca*, tandis que Joana Nunes ne payait que six *vinténs* à sa cousine Isabel da Fonseca Rego, quand elle ne demandait pas à ses filles, Maria Franca et Florença da Fonseca, de jeûner à sa place[148]. En tout cas, les prix ne variaient pas énormément, de 120 à 320 *reis*[149]. À Lisbonne, Páscoa dos Rios donna un *cruzado novo* à Simão Rodrigues da Fonseca, à sa mère, à sa tante et à Branca de Figueiroa et proposa à Guiomar de Valença six mille *reis* pour jeûner pendant six mois pour l'âme de sa sœur, décédée peu auparavant[150]. Il y avait donc vraisemblablement un prix de gros qui diminuait presque de moitié la valeur du jeûne. Ces sommes, sans être énormes, pouvaient séduire ceux auxquels on s'adressait habituellement: les gens pauvres, ou en difficulté, et les jeunes.

Si le respect du repos du samedi, telle qu'il apparaît dans les procès, révèle simplement le maintien d'une tradition, les jeûnes du 'grand jour', ceux de dévotion ou pour les défunts, touchent à un niveau plus profond de la conscience religieuse. Je vais maintenant essayer d'étudier cette religiosité, comprendre les croyances des judaïsants de la Paraíba vis-à-vis de Dieu et de l'au-delà, et voir comment cette religiosité était un des facteurs clés de leur identité.

III. Croyances

En étudiant le comportement des ancêtres des Paraibanos, pendant et juste après la période hollandaise, nous avons vu qu'ils avaient réagi à peu près de la même manière à la présence de juifs déclarés autour d'eux: ce ne fut pas de l'indifférence, car des contacts furent noués, mais une certaine distance. Ce refus d'intégration à la communauté juive, ou plutôt, cette volonté de demeurer dans la situation, pour nous ambiguë, de crypto-juifs, relevait de raisons diverses: l'attachement à la terre où ils vivaient et à la civilisation portugaise telle qu'elle existait au Brésil, et non en Hollande, et à un système religieux qui différait du judaïsme, tout en gardant

[148]ANTT, IL, pc. 10476, confession du 13 mars 1732; pc. 6284 confession du 25 janv. 1730 et examen du 15 déc. 1732 et pc. 9052, généalogie.
[149]1 *vintém* = 20 rs; 1 *tostão* = 100 rs, 1 *pataca* = 320 rs et 1 *cruzado* = 480 rs. Boxer, *The Golden Age of Brazil*, 354.
[150]ANTT, IL, pc. 1530, confession du 30 mai 1739.

un fonds juif important. Je m'intéresserai ici aux caractéristiques proprement religieuses du phénomène judaïsant, en essayant de dégager, au-delà de la simple idée de syncrétisme, sa continuité par rapport à la Synagogue et ses emprunts à l'Église.

Définition du catholicisme et auto-définition

Nous avons vu que la situation défensive dans laquelle le crypto-judaïsme était pratiqué faisait que la définition que l'on pouvait donner de sa 'loi' passait inévitablement par une comparaison avec la religion dominante. Celle-ci devait être fausse pour que celle qui était persécutée fût vraie. Ainsi, les judaïsants se devaient de déprécier le catholicisme pour conforter leurs croyances, et persuader leur entourage que la 'loi de Dieu' était celle qui devait être suivie. C'est ce 'christianisme négatif' qui a fait que certains judaïsants ont pu dépasser le stade des blasphèmes pour arriver aux actes sacrilèges, détruire des images, fouetter des statues, cracher des hosties consacrées, les brûler ou les enterrer. Ces actions, qui avaient comme origine un sentiment de mépris, prirent dans certains cas l'allure d'actes défensifs, avec le but d'annihiler les pouvoirs que les objets détruits ou malmenés avaient ou représentaient, ce qui impliquait la croyance dans ces mêmes pouvoirs magiques[151]. Qu'en était-il chez les judaïsants de la Paraíba?

Ils avaient des idées très arrêtées sur Jésus, les saints et les cérémonies de l'Église. Jésus était un homme comme les autres, né d'une femme qui ne pouvait donc être vierge, surtout après l'accouchement. Ces affirmations n'avaient pas toujours lieu pendant de graves et sérieuses discussions religieuses, mais étaient aussi prétexte à plaisanteries où la Vierge était tournée en dérision. Identifiant peut-être Jésus à Simon le magicien, les judaïsants le disaient sorcier, et justement mis à mort par leurs ancêtres parce qu'il voulait se faire passer pour Dieu. Jésus n'étant ni Dieu ni son fils, l'hostie consacrée n'était qu'un morceau de pain et le vin de messe simplement du vin[152]. Les saints étaient de simples morceaux de bois ou d'argile, sans aucun entendement. Ils citaient, à ce propos, le psaume 115, pour dire que les saints étaient "semblables aux idoles qui ont des pieds et ne peuvent marcher, et des oreilles et n'écoutent pas". Malgré ce vocabu-

[151]Gitlitz, "Las presuntas profanaciones judías", 150-169; Alberro, *Inquisición y Sociedad en México*, 439; Wachtel, "Marrano religiosity", 157-158.
[152]ANTT, IL, pc. 816, questionnaire de *contraditas* n° 7 du 8 oct. 1732. Catarina Pereira Barreto, femme de Diogo Nunes Thomas III confirme ces propos dans l'enquête du 27 juil. 1733.

laire précis, enlevant tout pouvoir intrinsèque aux objets catholiques, des dérapages de vocabulaire indiquent une évolution vers la mythification des objets dénigrés. Ainsi, Diogo Nunes Thomas III, toujours d'après le psaume 115, ajoute que ceux qui vénéraient des images en deviendraient eux-mêmes[153]. Felipa Nunes da Fonseca attribuait ce même type de pouvoir maléfique à la messe pour les morts: elle les faisait aller en enfer. Ces deux affirmations furent toutefois prononcées à des moments très précis: pour essayer de convaincre les auditeurs, dans ces cas Gaspar Nunes da Fonseca et Branca de Figueiroa, de la fausseté du catholicisme, et donc de la vérité du judaïsme. C'étaient des arguments forts, mais peut-être pas vraiment ce que pensaient ceux qui les prononçaient. Toutefois, des faits relatés depuis les premières dénonciations pourraient faire penser que les judaïsants de la Paraíba s'attaquaient aux images, comme ceux du Mexique.

Un certain jour de janvier 1674, une esclave des beaux-frères Diogo Nunes Chaves et João Rodrigues Flores (voir généalogie 3) est allée se plaindre de ses maîtres à un Antônio Fernandes Sarsedas. Elle lui dit que des personnes se rassemblaient chez eux "pour *judiarem*[154] et pour faire des choses contre la loi du Christ Notre Seigneur et Rédempteur". Antônio se montrant sceptique, l'esclave proposa d'ouvrir un jour donné, qu' elle lui signala, une fenêtre pour que de l'extérieur il puisse observer ce qui s'y passait. Ainsi fut fait et effectivement il put voir qu'il y avait du monde, apparemment fêtant quelque chose, mais il n'était pas certain qu'il s'agissait vraiment de cela. Toutefois, il réussit à voir une femme, peut-être Maria Thomas, traîner par terre une image du Christ qui était attachée au bas de sa jupe. Peu après, Antônio aurait raconté cela aux frères Lourenço Tavares et Manoel de Queirós, qui le rapportèrent à leur tour à João Frasão de Figueiroa, qui, incité par l'édit de la foi, dénonça ces faits au vicaire de la Paraíba[155].

Cette histoire va avoir la vie longue, car plus de trente ans plus tard des récits semblables circulent toujours, mais maintenant on rapporte que l'image du Christ était fouettée et non traînée par terre. Lors de l'enquête inquisitoriale de décembre 1727, le questionnaire standard fabriqué par les juges réveille la mémoire de Joana do Rego IV, qui se souvient alors avoir appris quinze ans auparavant par certains esclaves ayant appartenus aux deux beaux-frères, que ces derniers avaient flagellé une fois une image du

[153]ANTT, Il, pc. 6284 fl. 20.
[154]*Judiar* prend ici une tournure péjorative qui dépasse la simple notion de "faire des cérémonies juives". Voir plus haut 333.
[155]ANTT, IL, liv. 254, fl. 280v-81.

Christ[156]. À la même époque, une cousine vieille-chrétienne des *sœurs catholiques* rejetait la faute des disputes qui déchiraient le ménage Gaspar Henriques da Fonseca/Maria da Silveira Bezerra sur le prosélytisme de Gaspar et sur les affronts qu'il infligeait au Christ. Joana Gomes da Silveira Bezerra, qui rapporte cela aux inquisiteurs, trouvant impossible que de telles horreurs aient pu être commises par son beau-frère, n'eut le courage d'interroger sa sœur Maria sur ces faits qu'après l'arrestation de leurs père, frère et sœur. Elle apprend alors que pour ce qui était des coups de fouet, c'était faux, puisqu'ils n'avaient même pas d'images chez eux[157]. L'image tenace de profanateurs était acceptée et transmise, tant par la population esclave que vieille-chrétienne libre, mais ceux vivant dans l'intimité des judaïsants n'ont apparemment rien constaté, ces histoires n'étant donc probablement plus que des ragots. C'est aussi ce qui se passa au Piauí, où ce ne fut qu'après l'arrestation de Dionísio da Silva que, l'imagination de la population allant bon train, on commença à dire qu'il crachait sur le chapelet et d'autres objets sacrés[158]. Le fait que les judaïsants mangent de la viande les jours prohibés, ou avant de communier, pourrait faire penser qu'ils essayaient ainsi d'annuler les éventuels résultats religieux de ces jeûnes, comme si ceux-ci avaient un effet négatif sur leur quête de salut. Ce pouvait être l'opinion des bons catholiques, mais il me semble que pour les judaïsants il ne s'agissait que de mépris. Le jeune Gaspar, un de ceux qui rapportent ces actes, dit qu'il ne pouvait affirmer qu'ils étaient faits par manque de respect de l'eucharistie[159].

En 1727, probablement après avoir reçu les dénonciations contre les judaïsants locaux, l'évêque D. José Fialho, devant l'apparente évidence de l'impénitence des dénoncés, fit planter une croix de bois en face de chez Simão Rodrigues Álvares. Antônio da Fonseca Rego en arracha les bras et en fit des manches (*cunhas*) pour ses bêches. Branca de Figueiroa voulut dénoncer ce fait, mais Ana da Fonseca et Felipa Nunes da Fonseca l'en dissuadèrent, et firent réparer la croix qui n'était plus qu'un poteau. Une autre histoire de sacrilège vis à vis de la croix se mêle à celle-ci, mais une seule personne la mentionne. Une esclave, citée comme témoin, dit qu' Antônio avait également détruit "en mille morceaux" une croix, jetée en-

[156] ANTT, IL, pc. 6284, fl. 22v.
[157] ANTT, IL, pc. 2325, article de défense n° 6, du 24 sept. 1732.
[158] ANTT, IL, pc. 3754, enquête du 1er déc. 1742, témoignage de Manoel Álvares dos Reis.
[159] ANTT, IL, pc. 6284, fl. 20.

suite aux orties[160]. Comment concilier ces faits et les propos très clairs tenus par certains judaïsants, montrant très bien leur mépris total pour Jésus et tout ce qui y avait trait ? Diogo Nunes Thomas III ne pouvait "croire en un Manoel, fils d'une femme", d'autres considéraient les sacrements de l'église comme des abus. Luís Nunes da Fonseca affirmait avec grand mépris "qu'il n'était rien de mieux que couper un pain, y dessiner une croix, puis l'adorer"[161].

Je pense que les raisons de ce type de discours et de la destruction de la croix épiscopale étaient plus sentimentales que religieuses. C'étaient des accès de rage ou d'auto-affirmation communautaire, et non des signes d'une 'assimilation inconsciente' comme ce fut le cas dans la communauté étudiée par Solange Alberro. Tout cela pour dire que, d'après leur discours —partie la plus visible de leur croyances—, les judaïsants de la Paraíba s'écartaient complètement, du point de vue religieux, du reste de la population, et les actes sacrilèges ne peuvent l'infirmer. Mais était-ce vraiment le cas? Guiomar Nunes, en 'catéchisant' son neveu Gaspar, s'approprie plus que le vocabulaire traditionnellement utilisé contre les juifs. Elle dit les catholiques aveugles parce qu'ils refusent la vérité de la loi qu'elle revendique. Pour elle ce sont eux, les judaïsants, qui sont 'les vrais chrétiens', puisqu'il ne peut y avoir deux vérités. Si chaque peuple pouvait avoir son propre dieu, seuls les juifs détenaient la vérité. C'est le discours de Simão Rodrigues Álvares: "chaque nation a son dieu et elles se moquent les unes des autres, mais seuls les juifs suivent la verité car ils croyent en un seul dieu créateur du ciel et de la terre"[162]. Au-delà des pratiques et des discours —signes visibles— quelles étaient les croyances de ce groupe?

Le péché

Il faut réaliser l'importance que revêtaient les jeûnes pour les crypto-juifs. Acte rogatoire, de contrition, presque de flagellation, le jeûne, par sa simplicité et sa relative discrétion, était une cérémonie assez adaptée aux conditions extrêmes du quotidien des judaïsants, où tout écart pouvait donner lieu à la suspicion. Le jeûne du 'grand jour' était sa plus grande manifestation.

[160]ANTT, IL, pc. 6284, article de *coartada* n° 4 de février 1730 et enquête de novembre 1730.
[161]ANTT, IL, pc. 6284, fl. 20.
[162]ANTT, IL, pc. 10476, confession du 2 déc. 1729.

Pour rester dans une documentation à peu près contemporaine[163], le jeûne de Kippour signifie 'jeûne de l'indulgence plénière', pendant lequel les juifs récitent "plusieurs prières rogatoires pour que Dieu pardonne leurs péchés [...]. Ils y restent [dans la synagogue] toute la journée, en récitant lesdites prières, et se pardonnent mutuellement, au cas où ils seraient brouillés"[164]. Une des prières récitées par les prévenus devant les inquisiteurs traduit ce vœu de pardon général et l'aveu de l'état de péché dans lequel ils vivaient. La prière en question, qui n'est pas associée au jeûne par Ana da Fonseca et Guiomar de Valença, l'est implicitement par Felipa Mendes, dans sa confession du 28 septembre 1733: "Puissant et grand Seigneur, créateur de l'univers, à Vous, Seigneur, je confesse être un grand pécheur, et en tant que tel je me reconnais. Je Vous demande pardon général de mes péchés et de mes erreurs, ne me donnez pas ce que je mérite, Vous voyez bien ce que je souffre. Aidez-moi favorablement, créez en moi un nouveau cœur débarrassé de fautes. Corrigez mes erreurs, Seigneur, comme Vous avez pardonné la ville [référence à Jonas?], car Vous êtes juste. Pardonnez-moi, Seigneur, qui crois en Vous et Vous adore. Seigneur, comme Vous avez pardonné à Jacob, quand il lutta contre Vous, Vous ne l'avez pas caché [oublié?] quand il Vous croyait et Vous adorait. Concédez-moi cette requête, concédez-la-moi vite, car j'étouffe de Vous avoir offensé et Vous demande, mon bon Seigneur, autant que je le peux, que Vous m'aidiez pour pouvoir toujours Vous louer. Surveillez-moi pour que je ne pèche à nouveau. Pour les grand mérites, par serment et par promesse, avec beaucoup de satisfaction"[165].

Un seul confessant, Simão Rodrigues da Fonseca, déclare avoir appris de son père une prière spéciale pour le 'grand jour': "Grand Dieu d'Abraham, Dieu fort d'Israël, Seigneur, [Vous] qui vîtes Daniel sur de si grandes hauteurs, depuis les lieux les plus bas, j'ai dirigé mes yeux vers les monts d'où viendra de l'aide[166]. Mon [cette] aide est bonne, car c'est [l'aide] du

[163]Le premier document est le *Sumario de todas as pascoas, festas e ceremonias judaicas, assim da lei escrita como do seu Talmud et mais rabinos*, (c. 1620?) de João Baptista d'Este, trancrit par Mendes dos Remédios, "Costumes judaicos", 19–29; et le second, une description semblable, datée de 1583 (à ma connaissance encore inédite), est de Fernão de Vahena, converti originaire de Salonique. ANTT, CGSO, liv. 369, fl. 193–223.

[164]Mendes dos Remédios, "Costumes judaicos", 23. Voir aussi Fernão de Vahena (ANTT, CGSO, liv. 369, fl. 174v–175).

[165]ANTT, IL, pc. 435, confession du 28 sept. 1733. Pour le texte en portugais de cette prière et ses variantes, voir en annexe.

[166]Ce sont les monts de Sion (lieu du siège divin, à forte connotation messianique), comme le refère un habitant des Minas Gerais dans une prière similaire. ANTT, IL, pc. 9971, confession du 8 mai 1728). Des versions plus longues de cette prière furent récitées au

Seigneur Adonai, créateur des cieux et de la terre. Je Vous offre mon jeûne, mes prières et mes requêtes, ma chair et mes os que j'ai fait fondre[167] ce jour = ladite prière continuait, mais le prévenu ne se rappelle pas le passage manquant"[168].

Ces deux prières, qu'on peut associer au jeûne du 'grand jour' —il en existe d'autres, liées aux autres jeûnes— semblent bien correspondre à la signification de Kippour dans le judaïsme: l'humiliation et la pénitence devant Dieu, pour l'expiation des péchés. L'origine biblique de ce jour solennel (Lv. 16: 30; 23: 27-32, etc.) est peut-être une des raisons de son maintien dans le calendrier crypto-juif, mais elle n'est que partielle, car Pessah, par exemple, bien plus présent dans le Pentateuque, est absent de la vie de nombreux judaïsants. Il faut donc lier cette permanence à la signification même du jeûne, censé aider à la rémission des péchés.

La conscience de l'état de péché était traditionnelle parmi les judaïsants. Cette mauvaise conscience, apparemment ineffaçable, explique, au moins pour les crypto-juifs de la Paraíba, que le 'grand jour' soit la principale cérémonie juive annuelle qui ait perduré, les autres étant passées à un arrière-plan lointain, même le jeûne de la reine Esther, si courant en d'autres lieux à cause de son symbolisme lié à la persécution et à la clandestinité. La conscience que les judaïsants avaient de l'imperfection de leurs pratiques religieuses, provoquait un sentiment de culpabilité. Un bon exemple de cette conscience se dévoile dans une prière paraibana: "Mon Dieu et Seigneur, défaites les nœuds de mes péchés Seigneur, donnez-moi le nécessaire pour Vous servir, car je ne le sais demander, Amen"[169].

Ainsi, les judaïsants de la Paraíba, connaissant le destin de leur tante Maria da Fonseca I, partie parce que juive pour Amsterdam et se souvenant de la période hollandaise avec sa synagogue, s'infligeraient la mortifi-

Mexique, mais sans référence à des jeûnes. Liebman, *Los judíos en México*, 186-187.

[167] À part la référence litugique juive mentionnée plus haut, la mention de la 'fonte des os' peut être reliée à d'autres prières crypto-juives, comme celle du début des jeûnes des judaïsants de Belmonte, qui cite "le sang qui fond dans le corps", comme une image de la faiblesse corporelle ressentie lors de l'acte de mortification, mentionnée de façon explicite dans le psaume 109: 24, qui ne correspond toutefois pas autrement avec le texte de la prière. Schwarz, "Os Cristãos-novos em Portugal", 71. Cette faiblesse est mentionnée dans une prière du début du jeûne de Rebordelo (Portugal). *Apud* Gitlitz, *Secrecy and Deceit*, 395.

[168] ANTT, IL, pc. 2919, confession du 6 août 1636. Pour le texte en portugais, voir en annexe.

[169] ANTT, IL, pc. 8032, *crença* et confession du 16 déc. 1732. Pour le texte en portugais, voir en annexe.

cation du jeûne pour se faire pardonner le choix d'une vie imparfaite en terre d'idolâtrie.

Toutefois, si l'on rapproche les faits —sentiment de culpabilité et volonté de se maintenir dans le péché en restant en terre catholique— une contradiction, même partielle, apparaît, car il me semble que si la culpabilité peut tout naturellement découler du péché conscient, elle ne peut expliquer les demandes de pardon divin, qui ne pourrait être accordé, logiquement, qu'avec le départ du pécheur des 'terres d'idolâtrie'. Théologiquement, les crypto-juifs ont dû hériter de ce besoin de pénitence —qu'il faudrait aussi relativiser— autrement que par pure réaction à la conscience de l'état de manquement. L'influence de la conception catholique du péché, avec l'importance de la confession sacramentelle et des pénitences, y est sûrement pour quelque chose.

La notion de péché est présente dans le judaïsme. Toutefois, selon celui-ci, même si la nature humaine peut avoir un penchant pour le péché, surtout dans les courants mystiques, c'est d'abord de l'action en tant que telle que résulte la faute, ce qui fait que le concept juif du péché apparaît sous un aspect plutôt légaliste. L'acte de contrition, prière, jeûne, demande de pardon à son prochain, bien sûr, sincère, répare entièrement la situation de péché[170], sans qu'une intervention de la grâce divine soit nécessaire, comme c'est le cas dans le catholicisme. Toutefois, les rabbins ne se sont jamais entendus sur une conception unique des répercussions futures des péchés commis, leur discours change en fonction de leur affiliation, et du public auquel ils s'adressent —juif pratiquant, crypto-juif, nouveau- chrétien— comme ce fut le cas au dix-septième siècle parmi les sages des communautés amstellodamoise et pernamboucaine[171]. Il est possible que les judaïsants se soient appuyés sur la conception juive du péché qui convenait le mieux à leur situation, et dit que, même pécheur, le juif jouit de la vie éternelle; mais il me semble plus probable que le péché catholique soit à l'origine de la conception judaïsante.

En effet, dans le catholicisme, le péché est inhérent à l'homme. Si le baptême le libère du péché originel, "il n'ôte pas la concupiscence, c'est-à-dire, que cette pente que la volonté a au mal, demeure". Le péché devient donc une donnée fondamentale du système religieux, car "ce n'est qu'en admettant cette transmission de péché, que l'on peut expliquer les misères de la condition humaine [...] il faut que l'Homme soit criminel,

[170]*Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, "*péché*".
[171]Voir plus haut, 161 sq.

parce qu'il seroit contre la droite raison, qu'un Dieu bon, juste, & sage souverainement, traitât avec tant de rigueur une créature capable de le connoître et de l'aimer, si elle étoit innocente, & ne l'eût mérité par son péché"[172]. C'est ce même sentiment d'impuissance et de culpabilité qui anime, par exemple, la touchante argumentation de Luzia Barbalha Bezerra face aux inquisiteurs, qui dit que "si telle est la volonté du même Seigneur (qu'elle souffre sans faute par ses grands péchés), elle accepte de très bonne volonté tous les châtiments, les offrant à la sainte mort et passion de Notre Seigneur Jésus Christ, qui a tellement souffert pour son salut"[173]. Les prières catholiques fondamentales (*Pater*, *Credo et Ave Maria*), étaient connues de tous et la première devint la principale prière judaïsante, avec les psaumes pénitentiels, qui faisaient partie du fonds catholique adaptable par les crypto-juifs. Nombreux sont les judaïsants de la Paraíba qui avouèrent avoir appris, puis récité le *Pater* "sans dire Jésus à la fin" —à la fin du *Pater* il était habituel d'ajouter "*amém Jesus*"—, et les psaumes sans le *Gloria Patri* final en observance de la 'loi de Moïse'. En tout cas ces prières montrent de façon percutante ce péché ineffaçable face auquel les hommes doivent se sentir impuissants. Il faut penser que c'est à cause de cette conception du péché que dans les prières mentionnées plus haut, on insiste pour que Dieu "ne [leur] donne pas ce que [ils] mérite[nt]" et que Simão s'imagine, franchissant le pas qui le séparait "des lieux les plus bas", en enfer. Le péché était pour eux une tache indélébile.

Le salut de l'âme

Cette notion de péché est intimement liée au but ultime du bon chrétien soucieux de son âme: le repos éternel dans l'au-delà. Dans les pays latins, au catholicisme baroque, où les images des supplices de l'enfer se mêlaient aux représentations des âmes au purgatoire, il n'était pas difficile aux judaïsants d'incorporer des notions de récompense, et surtout de châtiment, lorsque ces descriptions ne mentionnaient pas Jésus, la Vierge et les saints, forcément dissociés des images infernales[174]. Les nombreuses messes pré-

[172]*Dictionnaire théologique portatif*, 459–460.
[173]Voir plus haut, 255.
[174]Voir Delumeau, *Le péché et la peur*, 416–446. Pour de beaux exemples brésiliens de ces représentations: Priore, "Ritos da vida privada", 321-325. Pour un exemple pratique de l'usage de ces images, pour la conversion: A. Perier, *Desengano dos peccadores necessario a todo genero de Pessoas, Utilissimo aos Missionarios, e aos Pregadores desenganados, que sò desejaõ a salvaçaõ das Almas*, Rome: A. Rossis, 1724.

vues par testament pour le repos de l'âme du défunt, afin de diminuer le temps passé au purgatoire, au cas où il y serait relégué, ne sont pas de simples actes de convenance, mais marquent une vraie proximité avec la réalité de l'au-delà[175].

Encore une fois, contrairement au catholicisme, l'imprécision est de mise quand on cherche la définition juive du sort de l'âme. Plusieurs rabbins ont écrit des traités afin de prouver aux contestataires 'sadducéens' que l'âme était immortelle, avec force preuves précises, mais ils étaient bien embarrassés —tel Samuel da Silva— lorsqu'il fallait expliquer le sort des âmes des morts: "le bien connu uniquement de Dieu, Dieu montrera à l'homme qui saura l'attendre; et si le Seigneur ne nous a pas décrit explicitement ce monde inconnu de nous, il sait pourquoi. [...] c'est une grossière erreur que de vouloir obliger Dieu à montrer et communiquer aux mortels la vérité qu'il crut nécessaire de cacher aux vivants"[176]. Dans *De la resurrección de los muertos*, Menasseh ben Israël explique en détail les différentes conceptions de la Bible et des sages sur la résurrection et ceux qui y auront droit, parmi les juifs et les gentils. Il dit pourquoi l'expression *Olam HaBah* —le monde à venir— s'entend du monde qui succédera à la résurrection des morts, événement conjoint à la venue du messie, c'est-à-dire "que la Rédemption d'Israël sera différée à la fin du monde" (p. 141). A l'instar de Samuel da Silva, Menasseh ben Israël ne peut que dire "qu'il ne fut pas concédé aux prophètes de parler clairement du futur, mais seulement par conjectures" (p. 131). Le sort des âmes dans le *mundo de las almas*, lieu d'attente entre la mort et le moment de la résurrection, n'est pas abordé[177]. Ce flou s'explique par l'imprécision biblique et le caractère collectif du salut dans le judaïsme, même si depuis l'époque des Apocryphes une certaine idée du salut individuel a pu voir le jour[178].

Les nombreuses tentatives post-bibliques de description du destin des âmes viennent de besoins qui n'avaient pas été ressentis auparavant, et font surface lors de périodes tragiques, telles la destruction du Temple, les massacres lors des Croisades, les conversions forcées. Si l'on ajoute à la violence psychologique dans laquelle vivaient les judaïsants et l'importance que la culture ibérique prit dans les communautés 'portugaises' d'Am-

[175]Delumeau, *Le péché et la peur*, 444; M. del Priore, "Ritos da vida privada", 321-325.
[176]Silva, *Tratado da imortalidade da alma*, 51.
[177]Israël, *Resurreccion de los muertos*.
[178]Cette idée a surtout subsisté par la suite dans le judaïsme populaire, mais aussi dans la Kabbale. Voir le très pratique ouvrage de Simcha Paull Raphael, *Jewish views of the afterlife*, Northvale (NJ): Jason Aronson, 1996.

sterdam ou d'ailleurs, on comprend aisément que d'un côté comme de l'autre de la frontière religieuse, ceux qui croyaient en l'immortalité de l'âme aient ressenti le besoin de savoir avec plus de précision ce qui se passait après la mort. Ainsi, même dans le judaïsme orthodoxe de l'époque, tenant de Samuel da Silva, par exemple, les sages ont dû s'adapter. Sans rejeter l'idée de salut collectif —une des bases du judaïsme— ils intégrèrent au moins le vocabulaire, et parfois certains points se rapportant au salut individuel. Moisés Rafael de Aguilar, exhortant la communauté informelle d'Anvers, ou écrivant, au nom de ses collègues *hakhamim* d'Amsterdam à celle de Bayonne en vue de son intégration complète au judaïsme, ne se prive pas de parler du salut ou de la perdition définitifs des âmes avant la venue du messie, ou de la Rédemption générale des juifs; cet anéantissement personnel et total est prévu pour le moment immédiatement consécutif à la mort[179]. J'ai déjà mentionné le problème du contexte de la rédaction de ces textes[180], mais malgré cela, l'idée de salut individuel avait filtré même chez les rabbins tenants de l'orthodoxie.

Pour les crypto-juifs de la Paraíba, comme pour la majorité des judaïsants, la croyance dans la 'loi de Moïse' et son observance avaient comme fin ultime 'le salut de l'âme'. Ce qu'ils entendaient par salut de l'âme est perceptible dans la prière citée par Felipa Mendes aux inquisiteurs reproduite plus haut[181]. Le salut de l'âme était lié à sa présence à la Cour divine, son incorporation dans le groupe restreint des bienheureux qui avaient le privilège de voir Dieu. La façon dont la requête est faite, avec suggestion de l'Enfer et mention du Ciel, laisse à penser à l'inexistence d'un monde intermédiaire, correspondant au Purgatoire. Mais l'observance de jeûnes pour l'âme des morts pourrait être un indice de son existence. Contrairement au jeûne du 'grand jour', qui visait l'expiation personnelle, les jeûnes funèbres avaient pour but d'aider les défunts. Comme ces derniers ne pouvaient plus jeûner pour sauver leurs âmes, ils dépendaient de la piété de leurs proches qui, en jeûnant, et en payant d'autres personnes pour le faire à leur intention, les aidaient à être quittes vis-à-vis de Dieu. Où se trouvaient ces âmes? Felipa Nunes da Fonseca disait à Branca de Figueiroa que faire dire des messes pour les âmes des morts —dans ce cas celle du fils de Branca— revenait à jeter l'argent par les fenêtres, non parce que c'était inutile, mais parce que chaque messe dite précipiterait plus vite son âme en

[179]EH 48 A 1, 429, voir aussi 14 et 425–428.
[180]Voir plus haut 162–163.
[181]Voir 348.

enfer[182]. Si elle n'y était pas encore, elle devait être ailleurs. Par ailleurs, il n'y a aucune mention explicite du purgatoire dans les procès des Paraibanos, et je dirai que chez les judaïsants de la Paraíba il y avait de vagues réminiscences d'un *mundo de los muertos*, simple lieu d'attente, et non de châtiment, proche du Shéol biblique, terre des ombres. Mais ces deux seules pistes sont trop minces pour que l'on puisse invoquer un héritage ou une influence rabbinique. Malgré les quelques points sur lesquels les crypto-juifs et certains rabbins pouvaient être d'accord, l'idée de salut chez les Paraibanos a bien dû être le résultat d'une substitution des concepts catholiques aux notions juives, ce qui se vérifie avec plus de certitude par le constat de l'absence d'idée messianique parmi eux.

Toute personne confessant le judaïsme était interrogée sur ses croyances messianiques: "questionné(e) si dans ledit temps il(elle) croyait au Mystère de la Très Sainte Trinité et en Christ Notre Seigneur, l'ayant pour Dieu véritable et messie promis par la loi, ou s'il(elle) l'attendait toujours comme les juifs le font [...]". L'écrasante majorité des réponses furent on ne peu plus éloquentes: "il dit n'avoir jamais entendu parler du messie", ou "elle dit ne rien savoir du messie". Des quatre personnes affirmant "toujours attendre le messie comme les juifs le font"[183], seul Simão Rodrigues da Fonseca ajoute qu'il l'attendait "pour qu'il le rédime et le sauve", les autres réponses étant trop stéréotypées pour être prises en considération. Trois autres personnes admettent avoir déjà entendu parler du messie, sans pouvoir préciser de quoi il s'agissait[184]. On serait tenté d'y voir les échos d'un message messianique juif issu des ancêtres de l'époque hollandaise, ou transmis par Simão Rodrigues Álvares, si critique par rapport au Christ, mais il est plus probable que ces confessions d'ignorance résultent des quelques bribes entendues dans les églises lors des sermons ou de lectures pieuses. Cette inexistence du messianisme est la preuve ultime de ce que l'idée de salut collectif leur était étrangère et, sur ce point, rien ne subsistait du judaïsme originel.

Religion et identité

La tristesse qui entoure la condition des crypto-juifs, avec cette omniprésence du péché et de la peur, occulte une des seules caractéristiques vrai-

[182]ANTT, IL, pc. 6284, confession du 25 janvier 1730.
[183]Séances de *crença* des pc. 10, 2919, 8172 et 9052.
[184]ANTT, IL, pc. 8032, pc. 15 et pc. 9966.

ment juives qui ait perduré. J'ai affirmé plus haut qu'il fallait relativiser l'importance du sentiment de culpabilité des judaïsants, puisque, malgré tout, ils ont continué à louer Dieu et son œuvre en dehors du contexte rogatoire. Sans que les prières laudatives soient une exclusivité du judaïsme, il n'en reste pas moins qu'elles y ont une place très importante. C'est dans cette catégorie qu'entrent les bénédictions récitées par les Paraibanos qui, sans avoir exactement le même contenu que les bénédictions proprement juives, gardent le même sens. Dona Felícitas Uchôa Peres de Gusmão et Simão Rodrigues da Fonseca indiquent ce que devait être la bénédiction du soir: "D'où le soleil se lève, jusque là où il se couche, béni et loué soit le saint nom du Seigneur". Simão donne aussi la prière pour les ablutions qui, comme la prière juive correspondante, loue l'œuvre divine: "Béni et loué soyez-Vous, Seigneur, qui créates l'eau claire pour me laver les mains et mon bon visage, depuis le soleil levant jusqu'au ponant, de maintenant à jamais". Isabel da Fonseca Rego récite une très jolie prière basée sur des métaphores bibliques de l'innombrable (p. ex., Gn XXII: 17), avec des variations du cru: "Que le Seigneur soit loué autant de fois [qu'il y a] d'étoiles au ciel, d'épis dans le champ, de feuilles sur les arbres et de sable dans la mer, Amen". Antônio da Fonseca Rego récite aux inquisiteurs une belle prière laudative dont le thème et la formule d'introduction, énumérant les 'esprits célestes', permettent de la rapprocher du psaume laudatif 148, formule qui se retrouve aussi dans une prière des crypto-juifs du vingtième siècle[185]. Joyeuse, comparée aux nombreuses suppliques, cette prière est en même temps désespérée —pour louer Dieu il fait appel aux esprits célestes, car dans le cas des judaïsants, devant vivre leurs convictions dans l'intimité, ces êtres étaient plus faciles à rassembler que les hommes: "[Que] les Anges, archanges, prophètes, patriarches, séraphins, chérubins et autres esprits célestes et terrestres se rassemblent, [qu'] ils se joignent à moi pour que tous ensemble nous louions et glorifiions Ton saint et magnifique nom et Ta sainte loi. Amen"[186].

Il y eut certainement une transmission ininterrompue d'une notion de judaïsme depuis l'époque de la conversion forcée, et, verticale ou horizontale, dans la majorité des cas connus, elle commença immédiatement après 1497. Nous avons vu que l'initiation au judaïsme des familles étudiées ne dépendit pas de la présence juive pendant un quart de siècle au Pernam-

[185]Schwarz, "Os cristãos-novos em Portugal", 66.
[186]ANTT, pc. 2919, confession du 6 août 1736, pc. 8032, confession du 29 nov. 1731 et pc. 10476, *crença*, du 14 fév. 1730. Les textes en portugais sont en annexe.

bouc. Quand bien même cela aurait été le cas, en exagérant à peine, on pourrait presque dire que les reconvertis, grâce à l'action des juifs amstellodamois, faisaient partie de ce courant continu initié en 1497. Les autodidactes purs, tels Uriel da Costa ou Fr. Diogo[187] sont peu nombreux et cantonnés aux milieux les plus lettrés. Transmission d'une notion de judaïsme donc. Toutefois, la matière qui devait donner forme à cette idée —matière tant théorique que théologique, pratique, ou cérémonielle— eut un parcours encore plus accidenté. De par son illégalité, elle cantonna le judaïsme dans son expression la plus basique et la plus visible —que l'on peut résumer à l'affirmation de l'unicité de Dieu— et induisit la perte des bases profondes de la religion. Si leurs notions de péché et de salut, questions primordiales dans un système religieux pour situer la place de l'homme dans le monde présent et futur, étaient les mêmes que dans le catholicisme, qu'est-ce qui les séparait du point de vue religieux de l'intégration totale? L'absence du messianisme et des 'jeûnes de la reine Esther' —symboles chez les crypto-juifs de la conscience de leurs origine et sort communs[188]—, l'assimilation des idées de péché et de salut telles qu'elles étaient prônées par l'Église, amènent une question inévitable: étaient-ils de bons catholiques? Evidemment pas, car il leur manquait l'acceptation des dogmes de l'Église pour ce qu'ils étaient, des mystères explicables seulement par la volonté de Dieu, comme l'a bien dit Joana do Rego IV dans ses articles de défense: "mon Dieu, rien ne vous est impossible. Vous avez crée des forêts, des fleuves, des arbres et des feuilles de types si différents. [et au greffier d'ajouter] Ce qu'elle dit pour signifier que Notre Seigneur pouvait aussi faire que Notre Dame fût vierge"[189].

Le catholicisme tridentin était un système bien défini duquel tout écart était assimilé à l'hérésie et à la contestation. Cette marge séparant les judaïsants de la Paraíba de l'Église était ténue, et subsistait par l'idée de judaïsme transmise de génération en génération, mais alimentée, pour la matière qui lui donnait forme, par un ensemble complexe et disparate de données, issues directement du judaïsme normatif, du texte biblique interprété par les judaïsants eux-mêmes, et par ce que la société qui montrait les nouveaux-chrétiens du doigt leur fournissait involontairement. Une partie des nouveaux-chrétiens voulait se fondre complètement dans la société envi-

[187]Sur Fr. Diogo da Assunção, voir Azevedo, *História dos cristãos-novos portugueses*, 159 et 458-459.

[188]Voir S. Trigano, "Le mystère d'Esther et de Joseph: la mystique politique du marranisme", *Pardès*, 29 (2000) 11-21.

[189]ANTT, IL, pc. 2613, article de défense n° 9 du 27 oct. 1732.

ronnante, mais ils restèrent, malgré eux et malgré tout, repérables en tant que juifs par la volonté de la société dont ils faisaient partie. D'autres, et c'est le cas des judaïsants de la Paraíba, tout en faisant partie de ce même système, par une transmission ininterrompue, familiale ou pas, d'un sentiment positif d'appartenance au 'peuple élu de Dieu', cultivèrent, paradoxalement dans le secret, les caractéristiques les plus visibles du judaïsme tout en intégrant les bases profondes du catholicisme. En acceptant le judaïsme qui leur était transmis de génération en génération, les judaïsants de la Paraíba donnaient, par la religion, un sens à la discrimination sociale dont ils souffraient.



Ruines de la capelinha *de saint François–Xavier*

Conclusion

Inquisition, juifs, nouveaux-chrétiens... Il est impossible de les étudier dans le contexte du monde portugais de l'époque moderne sans les associer, et ce pour trois raisons: d'abord, les motivations menant à l'instauration du Saint-Office au Portugal quarante ans après la conversion forcée des juifs du royaume; ensuite, les liens matériels et spirituels entre juifs du quinzième siècle et nouveaux-chrétiens des siècles suivants, et entre ces derniers et les juifs de la diaspora judéo-portugaise; le fait enfin que la documentation la plus importante concernant les nouveaux-chrétiens soit inquisitoriale.

Les problèmes historiographiques soulevés par cette triple imbrication alimentent la production érudite depuis toujours, et notre but n'a pas été, dans ce travail, de relâcher ces liens, même si j'ai choisi, dans un premier temps, d'étudier l'institution inquisitoriale en tant que telle, m'écartant ainsi de façon considérable de notre sujet principal: les cheminements de l'identité néo-chrétienne dans le Nordeste colonial. Ce choix a été dicté par l'influence que l'Inquisition pouvait avoir sur le comportement de la population à son propre égard et par les lacunes existant dans l'historiographie à propos du fonctionnement du Saint-Office. Cet écart a été enrichissant, car il a permis de mettre en évidence les bases de ces mécanismes, ce qui n'aurait pas été possible sans l'étude des différents agents locaux d'un lieu donné, soit, dans notre cas, l'évêché du Pernambouc, et l'analyse du système de représentation —physique et symbolique— de l'Inquisition sur place; nous avons ainsi vu que, malgré le réseau de commissaires et de familiers peu à peu mis en place, le Saint-Office n'en était pas exclusivement dépendant et pouvait compter sur l'aide d'un bon nombre de personnes ne faisant pas partie de l'institution, surtout des membres du clergé, tant séculier que régulier.

Malgré l'importance du facteur religieux dans l'existence du tribunal inquisitorial, il n'était pas seul derrière les dénonciations transmises aux juges de Lisbonne et le dévouement du clergé à la mission inquisitoriale.

Les ecclésiastiques étaient parfois obligés de collaborer avec le Saint-Office, obtenant toutefois en échange des avantages sociaux importants, tels que des privilèges, ainsi qu'un supplément de respectabilité de la part de la population de son aire d'action. Les dénonciateurs avaient également, quant à eux, des raisons affectives ou matérielles. Nonobstant l'importance de ces facteurs multiples, c'était bien un sentiment spécial —mélange de crainte et de responsabilité— que l'institution voulait susciter dans la population afin de l'inciter à dénoncer les déviants.

Ce sentiment fut le fondement de son système, et grâce à ses succès ponctuels au cours du dix-huitième siècle, de nombreux judaïsants de la Paraíba furent dénoncés et arrêtés. J'ai étudié l'histoire de ces judaïsants depuis le premier quart du dix-septième siècle, quand leurs ancêtres —les plus anciens que j'ai pu retrouver— arrivèrent au Brésil, précédant certainement de peu les Hollandais dans la traversée de l'Atlantique.

Lorsque les premiers juifs accompagnant les Hollandais débarquèrent en terre américaine et fondèrent peu après une communauté, ils créèrent une situation inédite, celle d'une synagogue en terre catholique. Cette présence n'était pas une nouveauté en tant que telle, car d'importantes communautés juives existaient en Italie et dans les régions fidèles au pape en Allemagne. La nouveauté, au Pernambouc, fut la conjonction d'un encadrement catholique désorganisé, institutionnellement impuissant face aux conversions, et d'une masse de nouveaux-chrétiens qui —pour leur bonheur ou leur malheur, mais sans indifférence réellement possible— se retrouvèrent confrontés à un réel choix religieux qu'ils n'avaient pas auparavant, et qu'ils n'avaient pas recherché. En effet, les descendants de juifs habitant les empires ibériques avaient adopté des comportements multiples vis-à-vis de cet héritage hébraïque, devenu racial du fait des conversions forcées et des statuts de pureté de sang mis progressivement en place aux différents niveaux de la vie institutionnelle et sociale. Nombre d'entre eux, convertis au catholicisme dominant depuis des générations, voulaient effacer complètement le souvenir de leurs origines infamantes. D'autres maintenaient, outre cette charge raciale, un héritage religieux juif, dont l'intensité varia selon les époques, les lieux, les groupes et les individus.

Face à cette situation, les juifs installés au Pernambouc hollandais et dans les capitaineries adjacentes durent se montrer plus convaincants dans leur mission de 'récupération' qu'à Amsterdam. Avec les communautés officielles et les synagogues de Recife, dans la 'pseudo-synagogue' de Paraíba ou la vie de tous les jours, les contacts avec la population catholique – néo ou vieille-chrétienne – étaient permanents. Voyages maritimes ou terrestres, transactions dans les marchés ou les boutiques, négociations

dans les moulins à sucre ou les plantations de manioc, visites d'affaire ou de courtoisie, toutes les occasions étaient bonnes pour faire 'revenir' au judaïsme les membres de 'la Nation' vivant dans le catholicisme, ou en convaincre d'autres, pratiquants clandestins, de franchir la frontière qui les séparait de la circoncision et de la synagogue. Pour les juifs portugais, toute personne de 'la Nation' faisait partie du même ensemble, et devait, malgré les vicissitudes du destin, pratiquer ouvertement et dans son intégralité le judaïsme ancestral.

Un nombre impossible à évaluer de nouveaux-chrétiens vivait dans le Nordeste lors de l'invasion hollandaise —y compris les ancêtres des judaïsants arrêtés dans les années 1730 à Paraíba— et leurs réactions à l'arrivée des protestants et des juifs furent aussi diverses que leurs comportements antérieurs. La mission juive dans les terres pernamboucaines connut succès et échecs, les uns et les autres mitigés, car, si certains nouveaux-chrétiens, et même vieux-chrétiens, intégrèrent la synagogue, d'autres refusèrent, tout en acceptant, néanmoins, une certaine influence dans leur pratique religieuse. En faisant abstraction des cas d'échec total, c'est-à-dire des nouveaux-chrétiens refusant catégoriquement toute influence, la plus grande déconvenue des juifs fut la décision de certains de leurs disciples de retourner au catholicisme. Il a été prouvé depuis longtemps que l'origine raciale ne fondait pas le choix politique des nouveaux-chrétiens. Il faut aussi souligner que la foi n'était pas toujours l'élément capital, et que les motifs affectifs, familiaux ou pratiques étaient aussi importants dans le choix de la religion et de sa pratique. Lors des victoires luso-brésiliennes de 1645, puis de 1654, plusieurs judaïsants préférèrent rester en terre catholique plutôt que de partir vers les 'terres de liberté', où le judaïsme pouvait être pratiqué ouvertement. C'est ainsi qu'au début de la Restauration le nouveau-chrétien Ambrósio Vieira et sa famille quittent la Paraíba, où certains avaient fréquenté la 'pseudo-synagogue' locale, non pour Amsterdam, mais pour le sud du Pernambouc, avec tout le reste de la population catholique.

Une génération plus tard, les descendants d'Ambrósio, et sa veuve, sont de retour à Paraíba, accompagnés de membres d'autres familles de judaïsants ayant fait le même choix. Planteurs de canne à sucre, de manioc ou de tabac dans la vallée du Paraíba, éleveurs ou vachers à la conquête du sertão, repartis vers le sud en quête de richesses liées à la découverte de l'or, les membres de ces familles ne semblent pas différer du reste de la population, y compris pour d'autres raisons: ils respectent les cérémonies de l'Église et pratiquent l'endogamie relative de règle parmi les familles bien établies de la région. Toutefois, cette apparence cache une autre réali-

té, celle du crypto-judaïsme. Le fait que les crypto-juifs aient eu besoin d'adopter un comportement en règle avec la société catholique dans laquelle ils vivaient n'est nullement une nouveauté, ce comportement souterrain étant l'essence même du crypto-judaïsme. J'ai essayé de dépasser la simple constatation de cette donnée pour mettre en évidence de façon détaillée la manière selon laquelle cette apparence même pouvait trahir ce qui distinguait les judaïsants du reste de la population: leur comportement religieux. Hérité de sources multiples —du judaïsme portugais d'avant la conversion forcée au catholicisme pratiqué à Paraíba à la veille de leur arrestation, en passant par l'influence des juifs pendant la période hollandaise— ce comportement est une des raisons profondes de leur endogamie, même imparfaitement respectée, et de leur niveau d'alphabétisation, légèrement supérieur à celui du reste de la population. En effet, la population vieille-chrétienne essayait tant bien que mal d'observer une endogamie raciale, en évitant les unions avec les nouveaux-chrétiens. Les familles étudiées pratiquaient une certaine endogamie, non pour perpétuer leur origine raciale qui prise isolément n'avait qu'une valeur négative, mais pour conserver, au sein d'un cercle très étroit, leur crypto-judaïsme, dont le sens venait en grande partie de l'origine néo-chrétienne de ceux qui le pratiquaient. D'autre part, l'importance de la lecture d'ouvrages imprimés, de la production et de la circulation de manuscrits dans la transmission et l'entretien des croyances, amena les judaïsants de la Paraíba à apprendre à leurs enfants à lire et à écrire au-delà de ce qu'on pouvait attendre d'un groupe d'agriculteurs de cette époque.

De même que la dissimulation caractéristique des judaïsants est bien connue, les cérémonies qu'ils pratiquaient et leur syncrétisme avec le catholicisme le sont aussi. J'ai décrit ces pratiques, mais j'ai également voulu dépasser les apparences et tenter d'émettre une hypothèse quant à leurs significations profondes. Ainsi, j'ai remarqué que la partie visible, c'est-à-dire le discours et les rites de ces pratiques interdites, fut celle qui se maintint le mieux à travers le temps, malgré un appauvrissement certain. Les judaïsants affirmaient l'unicité divine, rejetaient le culte des images et respectaient deux des célébrations les plus importantes du judaïsme, le 'grand jour' et le shabbat. Par ailleurs, les caractéristiques les plus intimes et originales de la religion, tel le messianisme, s'effacèrent presque complètement, laissant la place à des conceptions chrétiennes de péché et de salut. Mais ceci ne fut pas une spécificité des judaïsants, car les juifs normatifs des communautés issues de la péninsule emmenèrent, avec leur culture ibérique, un vocabulaire religieux parfois ambigu et des notions

qui s'écartaient du judaïsme orthodoxe pour se rapprocher du catholicisme.

Le comportement religieux des judaïsants de la Paraíba du dix-huitième siècle fut multiforme. De la même manière que certains des 'nouveaux-juifs' du Pernambouc décidèrent de retourner au catholicisme après une expérience insatisfaisante ou frustrante du judaïsme, la fragilité d'un comportement souterrain comme le crypto-judaïsme permit qu'à des sursauts de pratique juive succèdent des périodes de relâchement. La mission des juifs pendant la période hollandaise, ou l'arrivée d'un judaïsant à la foi plus ferme et à la pratique plus élaborée, redonnèrent vigueur au crypto-judaïsme de certains Paraibanos. D'autres, pouvant être également sensibles à ces influences extérieures, avaient reçu cet enseignement de façon plus directe de leurs parents. Ces deux types de transmission, que j'ai nommé horizontale et verticale, rendirent, malgré l'apparente unité du groupe, le crypto-judaïsme des Paraibanos très personnel, ce qui transparaît dans l'intensité variable de leur pratique, ou encore par leurs choix matrimoniaux. Malgré cela, ce fut d'abord le sentiment d'appartenance à un groupe, et le réconfort qu'il suscitait, qui fut à l'origine de cette religiosité éminemment intime. Ces deux sentiments à l'origine du maintien du crypto-judaïsme et de sa transmission, furent aussi, à Paraíba, la cause de sa perte: les conflits au sein d'une même famille, écartelée entre judaïsme et catholicisme, associés à l'action inquisitoriale, amenèrent sa propre destruction.

Le caractère personnel du crypto-judaïsme des Paraibanos, et d'une façon plus large, du crypto-judaïsme en général tel qu'il a pu être pratiqué dans d'autres lieux du monde ibérique, ainsi que les aller et retour faits entre le catholicisme et le judaïsme par de nombreux nouveaux-chrétiens du Pernambouc ou d'ailleurs, peuvent donner à penser qu'ils avaient une personnalité effacée et étaient enclins à une éternelle hésitation. Cette impression est due aux tensions entre les états de clandestinité et de légalité. L'état de clandestinité, par son caractère exceptionnel, force celui qui le vit à évoluer dans des situations extrêmes. Cette personne aura donc tendance à exacerber sa position et à se retrancher derrière les motivations de sa clandestinité, une autre option étant l'abandon total de cette cause. Ceci ne veut pas dire pour autant que dans les cas ici étudiés, les extrêmes en question fussent le catholicisme romain et le judaïsme rabbinique, mais que le choix de n'importe quelle religiosité une fois fait, devait être pleinement assumé dans la conscience de chacun. Ainsi, les nouveaux-chrétiens qui vivaient cette clandestinité religieuse, par le besoin de se montrer et surtout de se sentir forts, savaient très bien les raisons, religieuses, historiques, sociales, psychologiques, qui les avaient menés à adopter un tel

comportement, le moyen terme menant à des situations limites dérivant vers la folie, comme ce fut le cas de Simão Rodrigues da Fonseca.

Malgré la revendication d'une vérité unique tant par les catholiques que par ceux qui contestaient la divinité de Jésus, la société locale vivait dans une situation où les besoins du quotidien prévalaient sur les différences socio-religieuses, étant donné que le comportement social des judaïsants et bien sûr, d'une façon plus large, des nouveaux-chrétiens ne différait pas de celui du reste de la population. Cet équilibre n'impliquait pas un statut d'égalité entre nouveaux et vieux-chrétiens: ces derniers tenaient le dessus, de par leur plus grande facilité à monter dans l'échelle sociale. Toutefois, dans une société plutôt agraire, comme celle de la Paraíba, cette différence s'effaçait car la législation raciale ne s'y appliquait pas au quotidien comme cela pouvait être le cas parmi les groupes plus proches des charges honorifiques, et nous avons vu que même là l'origine néo-chrétienne de la personne ne signifiait pas automatiquement l'éviction de sa candidature à un poste de l'administration: voir le cas de l'avocat Cosme Peres de Gusmão. Cet équilibre fragile fut, toutefois, très souvent mis à l'épreuve par plusieurs facteurs, dont le principal fut la volonté des tenants de l'orthodoxie religieuse d'exercer un contrôle plus effectif sur une population donnée.

Durant l'époque hollandaise, la présence de juifs orthodoxes au Pernambouc, par leur action missionnaire envers les nouveaux-chrétiens, déstabilisa momentanément cet équilibre. De façon parallèle, dans la période qui suit, ce fut l'action inquisitoriale —et non l'idéologie raciale qu' elle aidait à véhiculer— qui causa le relèvement occasionnel et fréquent des barrières entre nouveaux et vieux-chrétiens. Plus que la présence réelle de l'Inquisition, la diffusion de son message fit que certaines personnes se soient senties atteintes ou menacées par la différence de l'autre, causant dénonciations, puis arrestations et condamnations qui brisaient définitivement le long processus d'entente sociale et éventuellement, d'assimilation du groupe néo-chrétien d'un lieu donné. C'est ainsi que dans le cas de l'histoire des nouveaux-chrétiens du Nordeste, ce furent les tenants de l'orthodoxie religieuse, juive, de façon momentanée, et catholique, de manière bien plus durable et organisée, qui provoquèrent trouble à la place de la stabilité qu'ils étaient supposés garantir.

Annexes

I. Dénonciations contre les nouveaux-chrétiens de la Paraíba

Dénonciations faites entre le 26 février 1673 et le 21 mars 1674 [ANTT, IL, liv. 254]

[fl. 277] denunciasaõ uinda da Paraiba contra algũas pessoas q se dizia se ajuntavaõ a fazer sinagoga.

Denuciaçaõ q deu feliciano de Araujo ante mi fran^{co} de Arouche e Abrâtes Vigr^{o} confirmado da parochia de nossa senhora das neves desta capitania da Paraiba do norte estado do Brazil.
Em os vinte e seis dias do mes de fev^{ro} deste presente ano de mil seis centos e setenta e tres nesta cidade da Paraiba em as casas de minha morada appareceo ante mi fr^{co} de Arouche e Abrâtes Virg^{o} confirmado da igr^{a} de nossa S^{ra} das neves desta Capit^{a} da Paraiba, feliciano de Araujo estudante e residente nesta dita Capit^{a} em casa de felippe marcos [?] em o sitio do Rio das mares q disse ser de uinte e quatro p^{a} vinte e cinco annos, e disse q elle ouuira dizer ao sargento mor desta dita Capitania martinho de bulhois monis q estando certo dia em sua casa pela meya noite ouuira hum tiro, e perguntando pela menham o q era lhe disseraõ q era hum filho de luis nunes da fonseca q uiera de fora da capit^{a} de Pernambuco e q logo respoderaõ de outra parte outros tiros de casa de Diogo Nunes chaues, e de joaõ roiz flores casados cõ duas sobrinhas do dito luiz nunes todos homéiz de naçaõ hebrea, e lhe disseraõ q os tais tiros eraõ sinal pera se ajuntarem em casa do dito luis nunes da fonseca, onde he publica uoz e fama nesta dita capita se faz se digo se faz sinagoga e ajuntamento dos sobreditos homéiz de nacaõ assima nomeados, e disse mais q elle ouuira dizer ao Capaõ miguel monis q os ditos homéis de naçaõ tinhaõ nomes particulares de que uzavaõ das partes p^{a} dentro differentes dos q tinhaõ fora de suas casas na comunicaçaõ de outros homéiz e mais não disse e declarou q elle vinha fazer esta denunciaçaõ naõ por odio né malquerença senaõ mouido do temor da excomunhaõ conteuda no papel q dia de S Mathias proximo se lera na ig^{r} matriz desta cidade pelo Pr Coadjutor della Alberto de Abrâtes, o qual [fl. 277v] era em nome dos senhores inquisidores Apostolicos o q tudo con[tinuou?] com o juram^{to} dos santos euangelhos em q pos a maõ e prometeo o dito feliciano de Araujo q sendo em qualquer tempo perguntado judicialmente por parte dos ditos Sr^{es} Inquisdores diria e juraria o mesmo q tem dito, e depois de ter feito esta declaraçaõ eu lha li e disse q estaua escrita na uerdade e por assi ser assinou comigo Vigr^{o} =

fran^{co} de Arouche ê Abra^{es} feliçiano de Araujo

E logo no dito dia mes e n appareceo ante mi martinho de bulhois monis sargento maior desta dita Capit^{a} da Paraiba e nella m^{or} e residente nesta Cidade homem casado e dos principais e mais nobres della e disse q auera quatro años pouco mais ou menos lhe dissera gabriel de mendoça q se dizia q em casa de luis nunes da fonseca m^{or} nesta capit^{a} se fazia sinagoga e q duuidando elle ditto dizendo q seria mentira lhe respondera o dito gabriel de mendoça q era mao falarse em corda em casa de ladraõ o q lhe dissera em segredo com confiança de serem ambos compadres e perguntando elle por onde se sabia este segredo lhe respondera q pelos negros da mesma casa do dito luis nunes da fonseca q assi o praticauaõ dizndo q tinha húa tourinha a quem adorauaõ e q nesta sinagoga se ajuntavaõ as pessoas segtes prmim^{r}m^{te} luis nunes da fonseca a sua mái joana do rego q hoje he falecida, e a mulher do dito luis nunes q por nome naõ perca, e seu filho e filhas a que naõ sabe os nomes e Diogo Nunes Chaues e joaõ roiz flores casados com duas sobrinhas do dito luis nunes filhas de Clara Henriques casada com Gonçalo dias Villa Real todos gente de naçaõ hebrea moradores nesta capit^{a} gente suspeita porq luis nunes he filho de Ambrosio Vieira q uiera cõ sambenito degredado pelos S^{res} Inquisidores p^{a} esta capit^{a} e q hua irmã do dito luis nunes no tempo da guerra se declarara por judia juntamte cõ seu marido Balthazar da fonseca & ambos se foraõ [fl. 278] pera Olanda. e disse mais q auera quatro ãnos pouco mais ou menos q estando elle em sua casa com quinze ou uinte homeis q o acomapnhavaõ húa noite sendo das dez p as onze horas ouuiraõ todos hús tiros de espingarda pa a parte onde moraua luiz nunes e logo da parte donde morauaõ joaõ roiz flores, e D^{o} nunes chaues lhe responderaõ outros tiros e lhe tornaraõ a segundar cõ outros tiros de casa de luis nunes q no dia seg^{te} perguntara q tiros foraõ aquelles e q nouidade era aquella e lhe responderaõ geralm^{te} pessoas de cujos nomes naõ esta lembrado q o filho do dito luis nunes tinha ido a Pernambuco e q seu pai e os mais parentes esperando por elle p^{a} fazerem hua festa do seu sabado, o q socedara em a noite de hua sesta feira p^{a} o sabado, e disse mais o dito martinho de bulhois que estando elle em casa de Afonso Valente conuersando cõ luiz nunes da fonseca dissera q em certa occasiaõ e a certo proposito q era necessaria a paciencia de job e q o dito luis nunes respondera vm^{ces} andaõ aqui cõ a paciencia de job q perdeo job era hú comenho[?] o q perdeo e por lhe parecer que aquillo era contra a authorid^{e} da sagrada escritura chamara logo ao P^{e} fr Amaro religioso letrado da observancia e lhe dissera ueja V. P. o q diz o S^{or} luis nunes e o dito P^{e} o reprehendera altam^{te} e lhe comecara a pregar e disse mais q elle ouuira dizer mas naõ está lembrado se ao dito gabriel de m^{ca} se a outrem q as negras do dito luis nunes diziaõ q seus senhores e senhoras tinhaõ em casa hús nomes de q uzauaõ e outros p^{a} fora e disse mais q elle ouuira ao P^{e} fr fr^{co} Vidal da ordem de Nossa S^{ra} do Carmo q Ant^{o} Vandernesse m^{or} nesta capit^{a} era herege e judeu e perguntadose q razão auia lhe respondera que elle lhe mandara confessar hú seu mulato e hú negro, e perguntandolhe quanto tempo auia q se tinhaõ confessado lhe responderaõ q auia dous anos q se naõ confessauaõ e elle os naõ quizera confessar, e depois lhes [fl. 278v] perguntara porq naõ tratauaõ de se confessar e lhe responderaõ q se confessaraõ a hú clerigo cõ ordem de seu s^{or} q lhe ensinaraõ [sic] negassem na confissaõ o tempo de dous ãnos e som^{te} dissessem q auia hú ãno q se naõ confessauaõ o q tudo elle dito sargento maior disse declaraua sem odio nem maquerença algúa por ser amigo de todos, e que som^{te} fizera esta declaraçaõ por zelo da fe catholica e por naõ correr em a excomunhaõ conteuda em o papel q na igr^{a} matriz desta cid^{e} se publicara em nome dos S^{es} jnquisidores e tendo escrito atequi eu lhe li seu dito e disse q estaua escrito na uerd^{e} e pmeteo q se em algú tempo fose perguntado judicialm^{te} por parte dos S^{res} inquisidores diria o mesmo que tem dito o que tudo jurou aos St^{os} euang^{os} e mais naõ disse e assinou comigo vigr^{o} =

fran^{co} de Arouche e Abr^{es} Martin de bulhões moniz

em os uinte e sete dias do mes de feu^{ro} da dita era de mil e seis centos e setenta e tres ãnos appareceo antemi Ant^{o} Cardoso de Carualho m^{or} nesta Cidade e da governança della e contratador dos dizimos desta capit^{a} homem casado de idade q disse ser de quarenta e dous ãnos e disse q ouuira dizer por alguas vezes a moradores desta dita Capit^{a} a saber ao sargento mor martinho de bulhois moniz, e a gabriel de mendoça, que em casa de luiz nunes da fonseca se fazia em certos dias ajuntam^{to} e sinagoga de pessoas de naçaõ hebrea, e q o dito gabriel de mendoça lhe dissera q perguntando a gente da sua casa as escrauas do dito luiz nunes por algúas cousas lhe disseraõ que seus senhores guardauaõ o sabado, e nelle naõ trabalhauaõ e disse mais q isto mesmo ouuira publicam^{te} a m^{tos} moradores desta Capit^{a} de q naõ fizera reparo por isso se naõ lembra dos nomes e declarou q elle fazia [fl. 279] esta declaraçaõ naõ por odio nem malquerença senaõ por zelo de nossa santa fe catholica e com temor da excomunhaõ que na igr^{a} matriz desta cid^{e} se tinha publicado esta quaresma em nome dos senhores inquisidores e pr firmeza do sobredito o jurou aos santos euangelhos e prometeo que em qualquer tempo que for perguntado judicialm^{te} por parte dos S^{res} inquisidores dira o mesmo e tendo escrito atequi lhe li seu dito, e disse que estaua escrito na verdade e assinou comigo vigr^{o} =

fran^{co} de Arouche e Abr^{es} — Ant^{o} Cardozo d Carualho

em os doze dias do mes de março deste presente ãno de mil e seiscentos e setenta e tres appareceo ante mi m^{el} da cunha homem nobre desta capit^{a} e nella morador em o sitio de masuré homé solteiro, e declarou q auera tres ãnos ou o tempo q na verdade for estando ella na igr^{a} da misericordia desta cid^{e} sendo em quinta f^{ra} maior entraraõ na dita igr^{a} dous homéis de naçaõ hebrea, e tanto q o sacerdote tomou a custodia có o santissimo sacram^{to} nas maõs p^{a} o por no sepulchro no tempo q todos o adoraraõ e elles lhe deraõ as costas, e se sahiraõ da igr^{a} e depois do snor exposto fora elle dito m^{el} da cunha ao mostro de S. Ant^{o}, e naõ estando ainda o snor exposto entraraõ na igra. e no tempo q o sacerdote tomou a custodia na maõ pa a por no sepulchro fizeraõ o mesmo os ditos dous homeis uirandolhe as costas e sahindose da igr^{a} os quais se chamaõ Diogo nunes flores digo D^{o} nunes chaves, e joaõ roiz flores, os quais saõ casados com duas sobrinhas de luiz nunes da fonseca e filhas de Clara henriques q hora he casada có gonçalo dias Villa real e filha de Ambrosio Vieira q os ãnos passados ueyo a esta praça segûdo dizem penitenciado pelo santo officio por cuja causa toda esta geraçaõ e familia tem roim fama na materia da fe, as quais acçõis assima referidas elle dito m^{el} da cunha disse uira bem e as notara e comunicara a alguas pessoas q na dita igra de S. Ant^{o} se acharaõ q tambem o uiraõ e notaraõ, mas que [fl. 279v] naõ esta lembrado q pessoas eraõ, e declarou mais q esta declaraçaõ fizera naõ por odio nem malquerença mas por zelo de nossa santa fe catholica e por não encorrer na excõmunhaõ dos sres inquisidores que na igr^{a} matriz se publicou a pormeteo que o mesmo diria em todo o tempo que fosse perguntado judicialm^{te} e pr maior firmeza jurou o sobredito pelos st^{os} euang^{os} em que pos sua maõ direita e assinou comigo vigr^{o}

fran^{co} de Arouche e Abr^{es} — Mnoel dcuinha

em os trinta e hu dias do mes de março deste presente ãno pareceo ante mi thome tauares Camelo capitaõ reformado e pessoa nobre e da gouernança desta Capitania e nella morador no seu partido q tem no engenho de jpoxi da inuocaçaõ de santiago maior e por elle foi dito e declarado q era casado e de idade de quarenta e quatro anos, e q ouuira dizer a joaõ Afonso Pinhr^{o} m^{or} nesta capit^{a} que húa amiga de nicolao borges q por nome naõ perca lhe dissera q assistindo algus dias em casa de Diogo nunes Chaves e de joaõ roiz flores q ambos moraõ juntos e saõ casados cõ duas filhas de Clara henriques ouuira de madrugada as mais das noites rezar a modo de judeus, o q tudo lhe dissera o dito joaõ Afonso Pinhr^{o} em publi-

co na casa de purgar do dito engenho estando presentes m^{tas} pessoas das quais som^{te} lhe lembra ser hua o cap^{aõ} m^{el} Caualcanti de V^{los} senhor do dito eng^{o} e disse mais que auendo nesta capita murmuraçaõ de q o dito j^{o} roiz flores trazia hua coroa na cabeça elle dito thome tauares lhe uira, e depois crecendo a murmuraçaõ deixara crecer o cabello e disse mais elle dito thome tauares q o Alferes reformado m^{el} barbosa Aranha lhe dissera q hu negro de luis nunes da fonseca por nome garcia dissera a sua mulher margarida de figueiredo q não cuidassé q seus senhores eraõ christaõs senaõ q eraõ judeos, e q a mestra delles era sua mãi de luis nunes da fonseca q ja he falecida q se chamaua joana do rego, e disse mais q o dito luiz nunes e seus parentes a saber D^{o} nunes chaues e joaõ roiz flores e outros se ajuntauaõ m^{tas} vezes de q ha grande suspeita e murmuraçaõ e declarou q elle naõ disse isto por odio [fl. 280] ou malquerença senaõ por zelo de nossa s^{ta} fe catholica e por termor da excomunhaõ que se publicou em nome dos sres inquisidores na igr^{a} matriz desta cid^{e} e disse mais que todas as vezes que fosse perguntado judicialm^{te} por parte do S^{to} officio diria o mesmo e pr mais firmeza da uerd^{e} o jurou aos stos euang^{os} diz o emendado (publico) e assinou comigo Vigario =

fran^{co} de Arouche e Abr^{es} — Thome Tauares Camello

em os dous dias de Abril de mil e seiscentos e setenta e tres años appareceo antemí Simaõ de Vasconcellos mancebo solteiro, morador q disse ser de Guayana capitania da jlha de jtamaraca, e hora assisitente nesta cidade da Paraiba de idade q disse ser de vinte e dous ãnos pouco mais ou menos, o qual declarou q elle conhece na dita freguezia de guayana a hua molher por nome catherina fernandes de mais de meya idade a qual diz publicam^{te} q ella fala com as almas de outro mundo, nomeandoas [?] principalm^{te} a hu filho de Dona M^{a} de lacerda q morreo de hu desastre e q p^{a} isso fizera certas deuaçois a rogo da mãi do dito defunto, e se preza de saber por uia das almas e deuaçois q diz lhe fez, as cousas (futuras e ac) digo acontecidas em outras terras e de mar em fora e disse mais que a dita Catherina fernandez dissera a elle declarante que seu pai fran^{co} Aluares moreira que está em Lx^{a} era morto, e que o mesmo dissera a outras m^{tas} pessoas mostrando ter grande sentim^{to} da morte do dito seu pai, o que foi falso, porq o dito seu pai era uiuo, e dahi a poucos tempos tiuera sua maî carta sua, a qual noua dera a dita Catherina fernandez, seg^{o} [?] ella dizia, por deuaçois que fizera pela dita tençaõ, o que tudo era publico, e disse mais que indo fr^{co} de Vasconcellos mor que foi em guayana a cid^{e}da Bahia, querendo suas parentas saber se chegara a saluam^{to}, a dita Catherina frz fizera seg^{do} ella dizia, certas deuaçois, e dera per reposta que tinha chegado a saluamento, mas que estaua no tal tempo donte, porem que se soubera depois que no mesmo tempo era ja morto e disse mais que a dita Catherina frz esta exposta por oraculo da gente ruda e ainda de molheres bem entendidas que lhe pedem faça as tais deuaçois o que tudo disse ser publico na dita freg^{a} de guayana a qué daõ credito as pessoas rudas e disse mais que a dita Catherina frz era casa cõ [fl. 280v] Basilio da silua e que elle declarou o sobreditonaõ por odio nê malquerença mas por temor da excomunhaõ q se publicou na matriz desta cide em nome dos S^{res} jnquisidores e prometeo que todas as uezes que judicialmente for perguntado por mandado do s^{to} offo dira o mesmo e pr maior firmeza da uerd^{e} o jurou qos Stos euang^{os} e assinou comigo Vig^{o} =

fran^{co} de Arouche e Abr^{es} — Simaõ Alz de Vasc^{los}

em os quatorze dias do mes de março de mil e seiscentos e setenta e quatro ãnos em esta cidade de nossa s^{ra} das neues capitania da Paraiba estado do Brasil em as casas de minha morada appareceo antemi M^{el} barroso de moura meirinho da fazenda Real defuntos e ausentes, e mor nesta dita cid^{e} e declarou q elle ouuira dizer a joaõ frazaõ de figueiroa seu sogro q a elle lhe disseraõ q em casa de luis nunes da fonseca no sitio a q chamaõ o jpoxi desta capit^{a}

termo desta cid^{e} uira hu homem hua menhã fazerse esnoga e sahir hua molher cõ hua imagem de Christo sr nosso dependurado na saya arrastando a dita imagem pelo chaõ, a qual molher era casada cõ o dito luis nunes da fonseca q ambos saõ de naçaõ, e declarou mais q o dito luis nunes da fonseca he filho de Ambrosio Vieira q ueyo a esta capitania sambenitado, e penitenciado pelo tribunal do santo officio, e disse mais q o dito joaõ frazaõ seu sogro lhe naõ declarou a pessoa q lho dissera, e q esta declaraçaõ ou denunciaçaõ fazia naõ por odio ou malquerença mas com temor da escomunhaõ q o P^{e} Alberto de Abrantes meu irmaõ e coadjutor desta minha igr^{a} tinha publicado nella por ordem dos sres jnquisidores da Corte e cide de Lx^{a} e prometeo declarar o mesmo que jurado tem e ouuida todas as uezes que lhe for merguntado judicialm^{te} e pr testemunho desta uerd^{e} lhe dei o juram^{to} dos santos Euang^{os} em que pos sua maõ direita, e assinou comigo Vigr^{o}

fran^{co} de Arouche e Abr^{es} M^{el} Barrozo de Moura

em os uinte e hum dias do mes de março de mil e seiscentos e setenta e quatro ãnos em esta cidade de nossa s^{ra} das neues capitania da Paraiba [fl. 281] em as casas de minha morada appareceo antemi joaõ frazaõ de figueiroa homem nobre e da gouernança desta dita capitania, e nella morador no sitio q se chama o Rio das mares de idade q disse ser de setenta ãnos pouco mais ou menos, e por elle foi declarado q lourenço tauares, e seu irmaõ m^{el} de queiros lhe disseraõ auera dous meses q tinhaõ ouuido a Ant^{o} fernandes sarsedas mor nesta mesma capita q hua negra q por nome naõ perca, q era de casa de Diogo Nunes chaues e de seu cunhado joaõ roiz flores, os quais moraõ ambos juntos em hua casa no sitio de jpoxi, lhe dissera uindo a elle como queixosa do q tinha uisto na dita casa, q era ajuntaremse nella p^{a} judiarem e fazerem cousas contra a lei de Christo nosso S^{or} e Redemptor, e q reprendendoa o dito Ant^{o} fra sarsedas lhe dissera a dita negra q se o queria uer, q em certo dia, e ella lhe assinalou, fosse a certa parte, q era de tras das ditas casas, e q indo o dito Ant^{o} fra sarsedas se pusera em hua janela dellas q saõ terreas, da banda de fora, e q a negra da banda de dentro lhe abrira a dita janela com q elle tiuera lugar de uer gente dentro, como que estauaõ em festa, mas q elle naõ soube diuisar, o q dentro se fazia, mas q comtudo uira a hua molher q trazia a hua imagem de Christo nosso s^{or} amarrada na saya da parte de traz, no rabo da mesma saya, de modo q o hia arrastando pelo chaõ dando m^{tos} passeos pela casa, o q tudo jurou aos santos euangelhos em q pos a maõ passar na uerdade, e q tinha declarado ou denunciado todo o sobredito naõ por odio né malquerença algua mas por zelo de nossa s^{ta} fe catholica, e por temor da excomunhaõ publicada no edital que o P^{e} Alberto de Abrantes coadjutor desta igreya de nossa s^{ra} das neues tinha lido na dita igreya, de q elle declarante diz q naõ tiuera ategora noticia e prometeo q sendo perguntado outra vez sobre esta materia judicialmn^{te} diria o mesmo no q tem dito e jurado. e assinou comigo Vigr^{o} desta dita igr^{a} de nossa S^{ra} das neues = fran^{co} de Arouche e Abr^{es} J^{o} farasaõ de fig^{oa}

Dénonciation d'avril 1726
[ANTT, IL, pc. 16484]

Ill^{mos} e Re^{mos} Senhores

O serviço de Deos e a obrigaçaõ do meo officio me precizaõ a fazer prezente ao Sancto Tribunal o caso contheúdo no termo incluso, o qual se faz mais odioso e intoleravel com as circunstancias, q o agravão, de q tenho algûa noticia por estar quasi deuassa a temeraria ousadia destas maldades, q me persuado faziaõ sinagoga ou quasi na casa do d^{o} Gaspar Henriques que he falecido.

Ja avizei ao meo prelado deste absurdo por ser feito dentro da minha freguezia, por não haver nella comissario do Sancto Offº e pª ficar mais exonerado, o faço agora a V^{as} Ill^{mas} S^{as}, pª ordenarem o q for mais serviço de Ds q os gr^{de} por felicissimos annos. Parahyba 16 de septembro de 1726.
De V^{as} Ill^{mas} S^{as}
Indigno subdito e capellaõ menor e mais nada [?]
Antonio da Sylva e Mello
Aos 12 dias do mes de Abril de 1726 nas minhas pousadas desta cid^{e} da Parahyba do Norte, apareceo perante mim o R^{do} P^{e} Pregador Fr. Joaõ da Magdalena, Religioso da 3ª Ordem da Penitencia de S Fr^{co} e depoz q oito dias atraz pouco mais ou menos apareceo Joaõ de Lemos, e sua m^{er} Maria da Foncequa moradores em terras do engº de Tiberi, e por elles lhe foy dito, e reprezentado q movidos de hua Pastoral do Sancto Offº q poucos dias antes se tinha lido na capella do dº engº delatavaõ, e denunciavaõ q em casa de Gaspar Henriques homê casado, morador em terras do engº Velho, se ajuntavaõ varias pessoas infamadas da nasçaõ Hebrea em certos dias do mes e semana vestidos de festa fazendo banquetes nos d^{os} dias e se congraciavaõ amigavelm^{te} nos d^{os} dias sem embgº de alguns andarem dezunidos, e serem inimigos e como obravaõ estas acções ocultam^{te} davaõ a entender q o faziaõ em observancia da Ley de Moizes poes se recatavaõ della com o pretexto della denunciante naõ ser filha da casa, e naõ se fiarem della e q estas noticias tinhaõ ja naquelle lugar alguã publici^{de} pello receyo, e cautella com q ja se portavaõ os incursos e q operavaõ na dª acçaõ q eraõ bastantes casaes, que continhaõ m^{tas} pessoas principalm^{te} depoes q se publiquou a dª Pastoral, e q haviaõ alguns annos q os denunciantes tinhaõ estas noticias, e por ignorarem o q deviaõ fazer, e as penas em q encorriaõ pello dº Pastoral, naõ tinhaõ mais sedo acodido a Igreja pª se exonerarem desta obrigaçäo e pella sua impossibilid^{e} e pobreza o declaravaõ ao dº P^{e} Fr. Joaõ pª elle em nome dos d^{os} o fazer prezente ao seu Parocho ; de que fis este termo pª dar conta ao Sancto Tribunal por naõ haver nesta freguesia commissario, em q ambos assignamos. Era ut supra.

Antonio da Sylva e Mello	Fr Joaõ da Magdalena
Vig^{ro} da Parahyba	Religiozo da 3ª ordem

Dénonciations de juillet/août 1726 *[ANTT, IL, pc. 6284]*

[fl. 4] Capitania da Parahiba do Norte

Digo abaxo asigna^{do} que Maria da Sylveira Bezerra, molher da naçaõ, seu fº Gaspar da Fon^{ca} Rego, Agostinho da Sylva Ribeiro, sua mulher Joanna do Rego, tambem de naçaõ por bastardia, seg^{do} dizê e Maria das Neves me revelaraõ em confissaõ, e deraõ facul^{de} para dar parte aos senhores Inquizidores do S. Offº que todas as pessoas abaxo conteudas sua da naçaõ Hebreya e judaizaõ na forma seguinte, o que faço por maõ do R P^{e} Reitor do Collº de Olinda, e tambem dei parte ao Illmº S^{or} Bpº D. fr. Jozeph Fialho.

Dizem os denunciantes que naõ crem em Nosso Sor Jesu Xp^{to}, antes dizem que tal S^{or} naõ ouve no mundo, porque aoque os segos, com nome de Christaõs, chamaõ Jesu Xp^{to} fora hú homé feiticero, que se quizera chamar Ds, a q^{m} os seos antepaçados, como zelozos da ley de Deos mataraõ com morte afrontoza: Naõ crem na Virgem Maria, e dizem q he herro natural parir huã molher, e ficar virgem: naõ crem na S Madre Igrª nem nos sacram^{tos} della:

Baptizaõ seos f^{os} e confessam so por comprazer com nosoutros os Catholicos, quando lhe morrem os f^{os} piquenos sentem m^{to} costumaõ comer antes de comungar, ou daõ mostras diço, naõ tem imagens em caza salvo por comprazer, porq dizem que naõ aude adorar santos de paos, ou de barro cozidos no fogo, e dizem m^{tos} mais desatinos que ajuraraõ.

Nomes dos judaizantes e lugares em q moraõ
O Ten^{te} Diogo Nunes Thomas morador em terras do Eng^{o} Novo este he pay da denunciante Mª da Sylv^{ra} Bezerra, Avo de Gp^{ar} da Fon^{ca} Rego e tio seg^{do} por bastardia de Joanna do rego m^{er} de Ag^{ho} da Silva.
Diogo Nunes Thomas seu filho mora junto do dito seu pay.
Luis Nunes da Fon^{ca} sobr^{o} e genro do d^{o} tenente assima mora junto delle.
Guiomar Nunes sua m^{er} e prima com irmaõ, mora este casal junto dos mais assima, nesta caza mora Gp^{ar} da Fon^{ca} Rego o qual dis que o d^{o} seu avo, tios e esta tia o catequizaraõ m^{to} p^{a} a sua crensa [?] e o fizeraõ fazer o que elle dira em seu juram^{to} eu o remetto em papel a parte.
Luis de Valensa Caminha sua m^{er} Phelipa da fon^{ca} – e tres f^{os} q saõ Jozeph de Valensa – Estevaõ de Valensa – e Luis de Valensa moraõ em terras do Eng^{o} Velho, nesta caza ha cinco todos com chegado parentesco com os denunciantes Mª da Sylv^{ra} e com os mais.
Guiomar Nunes veuva que ficou de Simaõ Roiz Alz que dizem fora predicante da sua diabolica ley, e q reduzira a m^{tos}, està enterrado na capela dos Reis. mora esta molher em terras do Eng^{o} Velho.
Ha dous sobr^{os} deste predicante hú se chama Fern^{do} Henriques q anda pelo Rio de S. Fran^{co} e o outro Miguel Alz Henriques q as vezes anda aqui pela Parahiba, as vezes pelo certaõ naõ saõ parentes dos mais.
Anna da Fon^{ca}, solt^{ra} mora em terras do Eng^{o} Velho, he prima, e tia dos denunciãtes.
Henrique da Sylva, sua mãy Branca de figueiroa e sua m^{er} Guiomar Nunes a qual he f^{a} de Luis de Valensa he sobr^{a} seg^{da} de Maria da Sylv^{ra} e prima com irmã dos mais denunciantes, mora no Eng^{o} Velho.
An^{to} da Fon^{ca} Rego sua m^{er} Maria de Valença q tambem he f^{a} de Luis de Valença mora no eng^{o} Velho digo em terras êq [?] saõ lavradores e saõ ambos m^{to} parentes dos mais.
Clara Henriques, e sua f^{a} Guiomar Nunes, q he cazada com Fran^{co} Pr^{a} e moraõ em terras do Eng^{o} de S. Andre, ha nesta caza dous que heé mãy e f^{a}.
Todos estes assima os q saõ parentes saõ no 1° 2° e 3° grau.
Seguemse outros par^{tes} que seraõ no 2° 3° e 4° grau.
M^{el} Henriques, molher e f^{os} cujos nomes naõ sei, tambem seu genro Ambrozio Nunes moraõ donde chamaõ o Rio do meyo, indo para a cid^{e} suponce que haverà na caza 5 ou 6.
[fl. 4v] Luis da Fon^{ca} sua molher, e hú filho. moraõ no forte Velho.
Jorge Nunes irmaõ do d^{o} assima, seu primo Fran^{co} Nunes, tambè moraõ no forte Velho.

No rol que dei a sua Illm^{a} vaõ mais naõ sei q^{tos} ainda partes destes, por (inadvertidam^{te}) queimar huns papeis, em q entrou o em q os tinha escrito, mas fico de acordo procuralos p^{a} os ter se for necess^{o}.

Seguemse os que naõ saõ parentes.
An^{to} Nunes e seus irmaõs Florensa, e Maria, soltr^{os}, moraõ no Poxi.
Luiza de Chaves vieuva, irmã do d^{o} assima e seus f^{os}, moraõ em d^{o} Poxi.
Maria Henriques veuva, seos f^{os} Diogo Lopes Villa Real, Phelipa Gomes, e Izabel Henriques e huã Maria da Fon^{ca} que he sobr^{a} seg^{da} da ditta Maria da Sylv^{ra} Bezerra a denunciante primr^{a} a ditta Maria Henriques he lavradora do Eng^{o} Velho.

Esta denunciante Maria da Sylv^{ra} Bezerra he veuva, foi molher de Gp^{ar} Henriques, f^{o} de huã irmã do tenente Diogo Nunes Thomas o pr^{o} nomeado no rol atras, os quais dezen-

deraõ de judeos, e dis ella que o dº seu marido a persuadira a seguir a sua lei dizendo lhe que hera a verdrª Lei de Deos em que elle criaõ [sic], mas que ella naõ querendo crer no que elle lhe dezia, veio a saber m^{tas} couzas q elles faziaõ, como fose hú jejum na lua nova de setembro, em q naõ comiaõ 24 horas e depoes se seguia huã festa em que comiaõ o q tinhaõ feito o dia antes, e q nesta festividade botavaõ todos, conforme suas poces, alguã couza nova, e depois disso se davam a prazar [?] huns pelas cazas dos outros, o que ainda hoje uzaõ estes nomeados no rol e dis ella que indoce confessar o dº seu marido, o vira comer e dizendolhe ella voce naõ se vay confessar hoje porq come antes de Sacramentar, ao q elle respondeu que naõ hira sego como ella, e os mais q seguiaõ a sua herrada ley.

Esta Maria da Sylv^{ra} Bezerra, Agostinho da Sylva Ribrº sua molher Joanna do Rego, sabendo do papel que se leu no Collº desta Cid^{e} da Parahiba me sahiraõ em confissaõ eu lhes dice q hera necessario darse parte aos Comissarios do S. Offº para se tomar conhecimento e castigarse a q^{m} muvesse, ao q me responderaõ q por si o naõ podiam fazer a resp^{to} de algua vista que dariaõ facilmente corriaõ risco suas vidas, entaõ lhes dice que se elles me davaõ licença q eu o faria com m^{to} segredo, entaõ me disse cada hú de per si q o fizece pq elles me davaõ l^{ca} pª hisso, mas que so me pediaõ o segredo pelo risco q corriaõ suas vidas. Maria das Neves falou comigo fora da confissaõ debaxo do segredo natural tambem me pediu todo o segredo necessario, esta naõ he parenta, mas he fª de huã escrava q foi desta gente e se criou em sua compª tem alguã noticia, tambem me deu licença pª dar a mesma parte Gaspar da Fon^{ca} Rego, este vem a ser o q no rol que dei a sua Illmª, chamo Gaspar Gomes ou Henriques tambem me sahiu em confiçaõ de dizendolhe eu que hera por isso falarmos fora da confissaõ, me buscou com o conteudo a q adiante se ve, e me deu a mesma l^{ca} para o revellar.

Maria da Sylv^{ra} Bezerª e Maria das Neves moraõ em terras do Engº Velho acima do rio Parahiba.

Agostinho da Sylva Rib^{ro} he official de caldeirero e mora em terras do Engº Novo, e perto delle.

Gaspar da Fon^{ca} Rego mora em terras do Engº Novo e assiste em caza de seos tios Luis Nunes da Fon^{ca} e Guiomar Nunes todo o refferido passa na verd^{e} em fé do que me assigno hoje 29 de julho de 1726.

O P^{e} Gonçallo dGouveya Serpa

moro em terras do Engº Novo em o citio da Capelinha – Parahiba.

[sur la marge inférieure, de la main du notaire inquisitorial: Na mesma comissaõ que ao diante se declara se mandaraõ perguntas as testemunhas Mª da Sylveira Bezerra, seu fº Gaspar da Fon^{ca}, Mª das Neves e Agostº da Sylva Rib^{ro} e sua m^{er}.]

[fl. 5] Gaspar da Fon^{ca} fº de Maria da Sylvrª Bezerra: q vem a ser o q do rol de sua Illmª chamo Gp^{ar} Gomes ou Henriques, o qual em confissaõ me deu parte do conteudo abaxo e fora della l^{ca} pª o expor aos S^{res} Inquizidores.

Disse este mosso que estando elle em caza de sua tia Guiomar Nunes, donde ainda mora, q esta o comessara a catequisar, por vezes, dizendolhe q como lhe queria m^{to}, dezejava de o ver instruido na verdrª fé, por ser a ley q deu Deos aos seos antepaçados q foi aq^{le} povo amado de deos, q sò os q nella viviaõ heraõ verdr^{os} christaõs pque depois q elle fenesseo, nem haviaõ santos, nem se conhecia a deos, salvo alguns poucos q viviaõ ocultos, a resp^{to} do m^{to} odio q lhes tinhaõ os chamados xpaõs, os quaes viviaõ segos naõ alcansavaõ a verdrª ley pelo q lhe rogava m^{to} a quizece ouvir com attensaõ, pois ella naõ entereçava mais q a sua salvasaõ, e q estes segos ainda q diziaõ q criaõ em Deos, hera falço, porq adoravaõ a s.s. de pau, e de barro cozido no fogo, donde se averiguava a sua segueira. Diz o dº q algúas

replicas fes a resp^{to} da m^{ta} e gr^{de} gente q tinhaõ os catholicos, e a publicid^{e} da ley q seguiaõ em q sua May o criara: a isto respondera a tia vossa may naõ sabe nada, e he cega como todos os mais, dis elle q dicera a tia e os Missionarios q andaõ pregando ? dis respondera ella todos sao faltos do verdr^{o} conhecim^{to}.

Depois disto, dice o mesmo mosso o tomara a parte o seu Avo o Ten^{te} Diogo Nunes Thomas e lhe dice acerca do mesmo m^{ta} couza, e lhe dicera q tal Jesu Xp^{to} nunca ouvera porq esse q os christãos deziaõ q hera, fora hum homé q se quis fazer Deos, e q os seus antepaçados, como zelosos da verd^{a} ley o ma^{t}araõ com morte afrontoza da Cruz e q tal Virgem M^{a} naõ ouvera porq como podia parir sendo virgem, e outras coouzas mais em q dis gastara m^{to} tempo. Tambem seu tio e padrinho Luis Nunes da fon^{ca} marido da dita sua tia, e seu tio Diogo Nunes Thomas, q ambos vaõ no rol atras, lhe diceraõ o mesmo acerca da May de Ds e com seus rogos, e suplicas o fizeraõ condecender no seu jejum: e vindo o S. Jubileu q trouxe sua Illm^{a} tantas couzas lhe diceraõ q elle, ainda q a seu parecer se confessou bem, sacramentou em jejum natural, naõ teve nenhúa devaçaõ: paçado o tempo do S. Jubileu dis o denunciante q como ficara a cuidar no q tinha feito, de q lhe entrou hú gr^{de} pezar, do q se seguio dizer elle a tia, q se queria tornar a confessar pq achava q se naõ tinha confessado a resp^{to} do q ella e os mais lhe tinhaõ ditto, e q elle naõ queria mais estar em sua caza, e q sua May bem lhe havia ditto q naõ tomace nada do q ella lhe ensinace e q elle fora tal q esquecera do q tanto lhe encomendou, por cujo resp^{to} se indignou a tia com elle m^{to} e elle se foi p^{a} a caza da may, adonde ella logo como húa vibora o foi buscar, e com a d^{a} may passou m^{tas} couzas como ella dirà se lho perguntarem, e a mesma may me dice a mim q tivera medo da irmã, q taõ infurecida a vira contar as rezoês q dis ella tiveraõ foraõ dizerlhe a may do mosso q assim como ela hera christam, queria q o foce seu filho, ao q respondeu a d^{a} irmã christaan sou eu pq creyo na ley de Deos, ao q respondeu a may eu creyo na ley de Deos ensinada por Jesu christo Nosso S^{r}, ao q respondeu a irmã Guiomar Nunes, nesse nem creyo, nem ouvir fallar nelle quero: neste tp^{o} aparesseu húa molher vezinha, ella a d^{a} irmã vendoa de longe, q naõ estavaõ em caza senaõ a beyra do rio, se moderou e dice a d^{a} irmã may do mosso q lhe deixasse levar seu f^{o}, q ella lhe prometia naõ lhe fallar mais em nenhúa couza, q cada qual crece o q lhe parecesse, a este tp^{o} chegou a molher q se chama D. An^{ta} Cremona, m^{er} do cap^{m} P^{o} Marinho falcaõ sem saber nada do que ellas tinhaõ paçado comessou a persuadilla q deixace hir o f^{o} com a tia, ao mesmo rapas dice, q foce com sua tia pois lhe queria tanto, entaõ a may dice ao f^{o} hide meu f^{o} com vossa tia, e o rapas com ella se foi: depois de estar la com elles dice o d^{o} moço q se queria confessar ao q lhe respondeu o tio Luis Nunes da fon^{ca} q se confessasse mas q naõ dicesse ao p^{e} nada do q tinhaõ paçado pq naõ hera necessario: isto he o q me dice este mosso q vai hoje por vinte anos e foi p^{a} a caza da tia de onte [?] passa todo o referido na verd^{e} em fé da qual me asigno hoje o pr^{o} de Agosto de <u>1726</u>.

Gonçallo dGouveya Serpa

clerigo presbitero morador na capelinha terras do Eng^{o} Novo da Parahiba

[sur la marge inférieure, de la main du notaire inquisitorial: Esta comissa p^{a} Pernambuco, e comettida ao P^{e} Antonio de Mattos da Comp^{a} p^{a} perguntar judicialm^{te} a respeito do referido o dito Gaspar da Fonseca Rego em 13 agosto de 1727.]

Dénonciations faites lors de la visite épiscopale de D. José Fialho à Paraíba [ANTT, IL, pc. 6284]

[fl. 31] Treslado das culpas das pessoas, que na vizita da Parahiba ficaram incursas por crimes pertencentes ao Santo officio.
Termo de assentada
Aos vinte e quatro dias do mes de setembro de mil e setecentos e vinte e sete annos nesta cidade de Olinda pello Illustrissimo Senhor Bispo me foy mandado, que como secretario da vizita tresladasse as culpas das pessoas, que na vizita da freguezia da Cidade da Parahiba ficaram incursas por crimes pertencentes ao Santo officio pera serem remittidas ao dito Tribunal. e logo eu secretario provendo o liuro da deuassa da dita freguezia tresladei verdadeira, e fielmente o depoimento das testemunhas, que contra as taes pessoas depuzeram que seos nomes, e ditos sam os que aodiante se seguem, do que tudo fiz este termo. o Padre Paulo Teixeyra secretario da vizita que o escrevi.

Depoimento das testemunhas
Maria da Sylveira Bezerra, molher viuva moradora junto a capellinha destricto desta freguzia da Parahiba testemunha notificada, a quem sua Illustrissima deo o juramento dos Santos Evangelhos, e prometteo dizer verdade no que soubesse, e perguntada pos sua idade dice ser de sincoenta annos pouco mais ou menos: e perguntada ella testemunha pello conteudo nos interrogatorios da Constituiçam dice sabia, que Diogo Nunes Thomàs cometia [fl. 31v] o crime de heresia observando os ritus da Ley de Moyzes, e negando o que crè e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, nam crendo, que Christo Senhor Nosso fosse Filho de Deos, e publicando que era hum feiticeiro: e que jejua no mês de setembro hum jejum, que chamam o dia grande nam comendo em vinte e quatro horas, e nas materias do comer observa as ceremonias judaicas, e outrossim negava, que a Virgem Senhora Nossa fosse Virgem no parto, e que fazia escarneo dos Catholicos Romanos dizendo e affirmando que sam huns homens cegos e que criam e adoravam os Santos de pao e de barro cozido no fogo seguindo a ley que fizera hum homem feiticeiro, o que tudo sabe por ser filha do dito Tenente Diogo Nunes Thomàs, e este como a tal a persuadir varias vezes à seguir os mesmos ritus e cerimonias, e a que cresse tudo o que tem deposto, no que ella nunca quis consentir, antes sempre esteue constante, e firme em confessar a Santa fee Catholica Romana, e declarou que o dito seu pay tinha parte de christam novo por ser filho de hum homem que veio de Portugal o qual de christam novo era infamado, e que o dito Tenente Diogo Nunes Thomàs seo pay mora no sitio da Emberibeyra destricto do engenho novo desta dita freguezia.

Dice mais que seo irmam Diogo Nunes Thomàs filho do dito acima Diogo Nunes Thomàs observava os mesmos ritus e cerimonias, que seo pay crendo na Ley de Moyzes, e tendoà à ella por verdadeira o que sabia por lhe ver fazer e dizer as mesmas couzas, que o dito seo pay, o qual seo irmam hè cazado, e mora no engenho novo.

Outrossim dice, que Luis Nunes e sua molher Guiomar Nunes irmam della testemunha observavam a mesma Ley de Moyzes assim e da mesma sorte que Diogo Nunes Thomàs seo pay fazendo e crendo o mesmo que elle a respeito deste tinha deposto o que sabia pellas mesmas cauzas tinha dito, e que sam moradores no mesmo lugar do engenho novo.

[fl. 32] Dice mais, que Luis de Valença e sua molher Felippa da Fonseca, que sam parentes della testemunha pella mesma parte de christaõs novos moradores em terras do engenho velho, e seos lavradores seguem a mesma ley, ritus e ceremonias, e tudo o mais que tem deposto, como tambem seos filhos Joseph de Valença, que assiste no Certam das Piranhas, Estevam Luis de Valença, e Luis de Valença moradores na mesma parte que seos

pays, e que tambem sabe, que Anna da Fonseca molher solteira sua prima coirman pella mesma de christan noua, e moradora em terras do engenho velho segue a mesma ley, ritus e ceremonias, e o mesmo fazem Henrique da Sylua e sua may Branca de Figueyroa, e sua molher Guiomar Nunes lavradores do engenho velho.

Outrossim dice que Guiomar Nunes filha de Luis de Valença, e de sua molher Felippa da Fonseca cazada com Francisco Pereyra digo que Guiomar Nunes cazada com Francisco Pereyra tambem seguem os mesmos erros, e uza das mesmas cerimonias e ritus, e o mesmo fazem sua may Clara Henriques, e o dito seo marido Francisco Pereyra, todos christaõs novos: declara ella testemunha, que no que respeita a Francisco Pereyra foy equivocaçam porque delle nam sabe couza alguma.

Dice mais sabia que Antonio da Fonseca Rego, e sua molher Maria de Valença prima della testemunha e filha de Luis de Valença e de Felippa da Fonseca, moradores no engenho novo tambem seguem a mesma Ley de Moyzes com os mesmos ritus e ceremonias, que Diogo Nunes Thomàs pay della testemunha, e declarou que o dito Antonio da Fonseca Rego tambem era parente della testemunha, e pella [fl. 32v] mesma linha de christam novo, e o mesmo sua molher.

Outrosim dice que Manoel Henriques seo primo coirmam por ser filho de Manoel Henriques, que hera irmam de Diogo Nunes Thomàs pay della testemunha tambem observava a mey de Moyses nam crendo na de Christo, e o mesmo faziam sua molher Joanna do Rego parenta della testemunha no segundo e terceiro grao, e seos filhos, Joseph, Pedro, e Joam moradores com os ditos seos pays, e tambem Ambrosio Nunes genro do dito Manoel Henriques, e parente della testemunha pella mesma linha observavam o mesmo, e sua molher Isabel Henriques filha de Manoel Henriques, e suas irmans Josepha e Dionisia solteiras assistentes em caza de seo pay Manoel Henriques, o que tudo a respeito destes, e dos mais que tem deposto sabe pella rezam de parentesco, e lhe participarem querendoâ reduzir a seguir a dita ley de Moyses, e negar a de Christo, o que nunca consetio como dito tem.

Dice mais ouvira dizer a Guiomar Nunes viuva que ficou de Simam Rodrigues e à Guiomar Nunes cazada com Francisco Pereyra, e a Felippa da Fonseca molher de Luis de Valença christaõs novos como jâ tem deposto, que Maria Henriques viuva, e seos filhos Diogo Lopes de Villa Real, Felipa Gomes, e Izabel Henriques seguiam a mesma ley de Moyses praticando os mesmos ritus, e observando as mesmas cerimonias, como elles faziam, e que ouvio dizer, que a dita Maria Henriques era natural do Reyno de Portugal e de Villa Real, e que sabe que ella, e seos filhos moram em terras do engenho Velho.

Dice mais ouvira dizer às mesmas Guiomar Nunes viuva que ficou de Simam Rodrigues, e Guiomar Nunes cazada com Francisco Pereyra, eà Felippa da Fonseca molher de Luis de Valença, que Antonio Nunes e suas irmans Florença e Maria todos solteiros moradores [fl. 33] moradores em terras do Poxim seguiam a ley de Moyses observando todos os seos ritus e nam criam na de Christo, e o mesmo fazia outra irman do dito Antonio Nunes chamada Luiza de Chaues molher viuva, como tambem suas filhas, cujos nomes nam sabe.

Dice mais saber que Miguel Henriques e seo irmam Fernando Henriques naturaes do Reyno, e sobrinhos de Simam Rodrigues jâ defunto, que foy cazado com Guiomar Nunes contra quem testemunhou nam criam na ley de Christo e sô observavam a de Moyzes, o que sabia pello ouvir dizer ao d° Simam Rodrigues, e a sua molher, e à Anna da Fonseca.

Dice mais sabia que Joam Nunes homem solteiro filho de Gaspar Nunes morador no rio das marês tambem nega a ley de Christo, e so crê na de Moyses observando os seos ritus e ceremonias o que sabia pello ouvir dizer aos mesmos parentes.

Dice mais que Joseph Nunes homem cazado morador no dito rio das marês nam cria na ley de Christo, e sô seguia o que se mandava na de Moyses, o que sabe pello ouvir dizr aos mesmos parentes della testemunha, que ô sam tambem do dito.

Outrosim dice que Francisco Nunes solteiro morador no rio das marês nam crê em Christo nem na sua ley, e observa os ritus judaicos como os mais, o que sabe por lho dizerem seos parentes, contra os quaes tem deposto, que o sam tambem do dito Francisco Nunes.

Dice mais que Luis da Fonseca morador no Forte velho e parente della testemunha, e sua molher Dona Felicia e seo filho Dionizio Peres nam observam a ley de Christo nem nelle crem, e sô observam os riuts Judaicos, o que sabe [fl. 33v] pello ouvir dizer à Simam Rodrigues jà defunto, que hera da mesma geraçam, e à Anna da Fonseca, e à outras mais pessoas culpadas nos mesmos erros.

Dice mais que ouvira dizer aos mesmos Simam Rodrigues, e Anna da Fonseca, e outras mais pessoas, que Jorge Nunes irmam de Luis da Fonseca acima referido, e seo primo Francisco Nunes todos moradores no Forte Velho uzavam dos ritus judaicos observando a ley de Moyses, e nam a de Christo nem crendo nella

Declarou ella testemunha, que todos os referidos acima contra os quaes tinha deposto criam, e faziam o mesmo, que Diogo Nunes Thomàs pay della testemunha seguindo em tudo os mesmos ritus e cerimonias, ajuntandosse muitas vezes pera as uzarem e que na lua noua de setembro celebravam huns com os outros hum dia que chamavam grande, e nam comiam em vinte e quatro horas, e que fazem grande festa no tal dia, e que tudo podia depor seo filho Gaspar da Fonseca, o qual enganadamente ô leuaram a huma das cazas dos referidos seos parentes, e fizeram fazer as mesmas cerimonias, do que ja se mandou accuzar ao Tribunal do Santo officio por uia do Padre Gonçallo de Gouvea ao qual ella testemunha tanto que soube era obrigada à declarar o que tinha dito ô reuelou ao dito Padre pera descargo de sua consciencia, e pello mesmo ô depoem nesta vizita e al nam dice, e por nam saber a dita escrever se acha o dito seo depoimento assiganado por sua Illustrissima com o seo nome inteiro. Joseph Bispo de Pernambuco.

Gaspar da Fonseca filho de Maria da Sylveira Bezerra moradora em terras do engenho velho testemunha notificada, a quem sua Illustrissima do o juramento dos Santos Evangelhos, e prometteo dizer verdade no que soube [fl. 34] soubesse e perguntado por sua idade dice ser de vinte annos pouco mais ou menos.

E perguntado elle testemunha pello conteudo nos interrogatorios da Constituiçam dice sabia, que seo avô Diogo Nunes Thomàs, e seo tio Diogo Nunes Thomàs filho do dito seo avô e outro seo tio Luis Nunes da Fonseca sobrinho direito do primeiro Diogo Nunes Thomàs, e sua molher Guiomar Nunes irman da may delle testemunha, e em cuja caza assiste nam criam na Ley de Christo, e diziam e affirmavam, que elle nam era Filho de Deos, mas nacido de hum homem e de huma molher, que se chamava Maria, e que esta nam fora Virgem e que observavam a Ley de Moyzes jejuando o mes de setembro na lua noua nam comendo em vinte e quatro horas, e que nam comiam sangue de animal algum e diziam e publicavam, que só os os que seguiam esta ley eram verdadeiros christaõs, e que o que seguiam a de Christo andavam cegos e enganados o que tudo sabe por assim lho ouvir dizer e assistir com todos elles em huma caza, quando jejuavam o dito jejum e o persuadiram a que o fizesse, o que elle fes obrigado das persuazoens dos taes, e movido delles deo assento [?] a seguir a mesma Ley de Moyzes do que logo se arrependeo dando conta ao Padre Gonçallo de Gouvea Serpa morador nesta freguezia pera que a desse a quem pertencia por descargo de sua consciencia.

Dice mais sabia, que seguiam a mesma ley de Moyses, e nam criam na de Christo uzando dos ritus judaicos Antonio da Fonseca Rego e sua molher Maria de Valença

moradores em terras do engenho velho ambos primos delle testemunha, e Guiomar Nunes prima delle testemunha cazada com Henrique da Sylva. Branca de Figueyroa may do dito Henrique da Sylva [fl. 34v] Sylva moradores em terras do engenho velho. outra Guiomar Nunes viuva que ficou de Simam Rodrigues moradora tambem no engenho velho irman do pay delle testemunha. Luis de Valença, e sua molher Felippa da Fonseca, tia coirman delle depoente, e tres filhos solteiros a ssaber Estevam Luis de Valença, Luis de Valença, e Joseph da Fonseca todos moradores em terras do engenho velho excepto Joseph da Fonseca que assiste no Certam. Anna da Fonseca solteira irman de Luis Nunes da Fonseca tia delle testemunha por ser irman de seo pay moradora em terras do engenho velho. Francisco Pereyra e sua molher Guiomar Nunes, e Clara Henriques may da dita Guiomar Nunes a qual hê prima delle testemunha moradores todos em terras de Santo Andre. Manoel Henriques e sua molher Joanna do Rego, e seos filhos a ssaber Joseph, Dionizia, Izabel esta hê cazada com Ambrozio Nunes, e os outros dous solteiros moradores nas Marês em terras proprias, e declarou que o dito Manoel Henriques hê filho de Manoel Henriques irmam do avô delle testemunha, o que tudo sabia por assim lho dizerem seo avô Diogo Nunes Thomàs digo por assim lho dizer seo tio e padrinho Luis Nunes da Fonseca na occaziam em que ô cathechizou com os mais affirmadolhe que todos eram christaõs novos e que com elles podia comunicar.

Declarou elle testemunha, que seo avô Diogo Nunes Thomàs, e seo tio Diogo Nunes Thomàs, filho do dito seo avô, e outro seo tio Luis Nunes da Fonseca, sobrinho direito do primeiro Diogo Nunes Thomàs, e sua molher Guiomar Nunes irman da may delle testemunha eram moradores em terras do engenho novo desta freguezia: e dos mais digo, cujo depoimento se acha assignado pello Illustrissimo Senhor com a sua rubrica = Joseph Bispo = e pella testemunha com o seo nome = Gaspar da Fonseca Rego =

[fl. 35] Agostinho da Sylua Ribeyro natural da cidade de Lisboa homem cazado morador em terras do engenho novo desta freguezia de Nossa senhora das Neves da Cidade da Parahiba testemunha notificada a quem Sua Illustrissima deo o juramento dos santos evangelhos e prometteo dizer verdade no que soubesse, e perguntado por sua idade dice ser de sincoenta e tres annos pouco mais ou menos. e perguntado elle testemunha pello conteudo no primeiro artigo da constituiçam dice sabia que felipa da Fonseca e suas irmans Guiomar Nunes e Anna da Fonseca e seo irmam Luis Nunes da Fonseca todos filhos de Luis Nunes ja defunto e de Maria Thomas tambem ja defunta nam trabalhavam aos sabados, e o faziam aos domingos e dias santos o que sabe por assisitir em suas casas alguns tempos e prezume elle testemunha e tem pera si que o faziam pera observar o ritu judaico e guardarem a Ley de Moyzes e nam a de Christo por serem tidos e hauidos por christaõs novos e o ouvir dizer a muitas pessoas cujos nomes agora lhe nam lembram: e declarou elle testemunha que a dita Felippa da Fonseca he molher de Luis de Valença infamado tambem de christam novo, e Guiomar Nunes he viuva, que ficou de Simam da Rodrigues tambem infamado de christam novo: e Anna da Fonseca hê solteira: e Luis Nunes hê cazado com Guiomar Nunes filha de Diogo Nunes Thomas. declarou mais que o que tinha dito ô ouvira tambem dizer a sua molher Joanna do Rego a qual poderia deppor por se criar em caza de Gaspar Henriques irmam da ditas acima e jâ fallecido.

Dice mais ouvira dizer a Maria da Sylveira viuva que ficou [fl. 35v] de Gaspar Henriques, que seo Pay Diogo Nunes Thomàs homem cazado e morador em terras do engenho novo desta freguezia observava a ley de Moyses, e nam cria na de Christo uzando de ritus e ceremonias Judaicas, e que o mesmo faziam seos filhos Diogo Nunes Thomas homem cazado, Guiomar Nunes cazada com Luis Nunes jâ nomeado, irmaõs da dita Maria da Sylveyra, e moradores em terras do engenho novo.

Dice mais ouvira dizer a mesma Maria da Sylveyra, que Manoel Henriques morador no Rio do meyo, e seos filhos cujos nomes lhe nam lembram, e outras mais pessoas, de que nam está lembrado nam criam na ley de Christo, e sô observavam a de Moyses, e o mesmo faziam Clara Henriques irmam de Gaspar Henriques, e seos filhos Antonio da Fonseca cazado, e sua molher Maria de Valença, e outra filha de Clara Henriques chamado Maria da Fonseca, e o mesmo observava Guiomar Nunes cazada com Francisco Pereyra, e declarou, que tambem o dito acima tinha ouvido a sua molher affirmandolhe ô ouvira dizer a dita Maria da Sylveyra

Outrossim dice ouvira dizer a sua molher, que Maria da Sylveyra lhe affirmava, que Maria Henriques natural de Villa Real no Reyno de Portugal molher viuva, e moradora em terras do engenho novo desta freguezia nam cria na ley de Jesu Christo e so era crente na de Moyses observando os seus ritus e cerimonias, e o mesmo faziam seos filhos Diogo Lopes Villa Real, Felippa Gomes ,e Izabel Henriques todos solteiros, como tambem Antonio Nunes morador em terras do Poxim, e filho de Diogo Nunes Chaves jâ defunto e duas irmans do mesmo, cujos nomes lhe nam lembram: e mais Luis da Fonseca e sua molher Dona Felicitas moradores no Forte Velho, e seos irmaõs Joam Nunes, e Jorge Nunes solteiros moradores no Rio do meyo: cujo depoimento se acha assignado pello Illustrissimo Senhor com a sua rubrica = Joseph Bispo, e pella testemunha com o seo [fl. 36] o seo nome Agostinho da Sylva Ribeyro.

Joanna do Rego molher cazada com Agostinho da Sylva Ribeyro, e por elle referida testemunha a quem sua Illustrissima deo o juramento dos Santos evangelhos e prometteo dizer verdade no que soubesse e perguntada por sua idade dice ser de quarenta annos pouco mais ou menos, e perguntada ella testemunha pello conteudo no referimento dice era verdade que assistindo em caza de Gaspar Henriques onde se criara vira por muitas vezes que o dito comia carne em os dias de preceito da Igreja, e as sestas feiras a tarde cortava as unhas, cabellos e os deitava no fogo, e vestia camiza lavada na sesta feira a noite, e guardava o dia do sabado e trabalhava ao domingo e o mesmo vira fazer as irmans e irmam do dito a saber Luis Nunes homem cazado morador na Emberibeyra destricto do engenho novo, Guiomar Nunes viuva de Simam Rodrigues, Anna da Fonseca solteira, e que a todos estes referidos vira observarem as luas e fazerem em conjuncam della festas, jejuarem alguns dias e outras cerimonias mais, que ella testemunha entam nam sabia porque rezam o faziam, o que ao despoes veio à conhecer hera que nam criam na Ley de Christo, e so observavam a de Moyzes e que aquelles ritus heram judaicos, o que soube por lho explicar Maria da Sylveyra viuva que ficou do dito Gaspar Rodrigues digo Henriques como tambem o inferio ao despoes que Simam Rodrigues ja defunto cunhado do dito Gaspar Henriques catechizou a ella testemunha, e a persuadio a que nam cresse na Ley de Christo porque nam hera filho de Deos, e que MARIA Santissima Senhora nossa nam fora Virgem, e que só a Ley de Moyzes hera a verdadeira, o que ella nunca admittio, e esteve constante em confessar a ley de Christo, e declarou mais que na occaziam em que o dito Simam Rodrigues a persuadio se achavam prezentes Guiomar Nunes molher do dito e Anna da Fonseca ambas irmans do dito Gaspar Henriques acima referidas.

[fl. 36v] Dice mais que quando assistia na dita caza vira fazer nella as mesmas cerimonias e ritus a Clara Henriques molher que foi de Antonio Dias, e as suas filhas Maria da Fonseca, e Guiomar, e a seo filho Antonio da Fonseca, as quaes tambem persuadiram a ella testemunha pera que fizesse as mesmas ceremonias, e ritus porque se o fizesse teria fortuna, e conseguiria muitos bens dellas, e dos mais da mesma naçam.

Outrossim dice vira na mesma caza de Simam Rodrigues, donde assistira uzar das mesmas cerimonias e ritus Filipa da Fonseca molher de Luis de Valença moradres do engenho novo, e irman de Gaspar Henriques, e seo irmam Luis Nunes.

Outrossim dice vira na mesma caza uzar das mesmas cerimonias e fazer os mesmos ritus Manoel Henriques primo de Gaspar Henriques, e o mesmo vira fazer a sua molher Joanna da Fonseca, e seo primo Diogo Nunes Thomàs o mosso filho de outro Diogo Nunes Thomas, ao qual velho vio tambem fazer o mesmo.

Dice mais vira na dita caza fazer as mesmas cerimonias, e uzar dos mesmos ritus â Jorge Thomàs filho de Gaspar Nunes e sobrinho do sobredito Gaspar Henriques, o qual hê solteiro, e mora no Forte Velho, e o mesmo vira fazer a seos irmaõs Luis da Fonseca, e Joam Nunes moradores nesta Freguezia.

Outrossim dice ouvira dizer a Maria da Sylveyra que Maria Henriques natural de Villa Real do Reyno de Portugal molher viuva e moradora no engenho velho desta freguezia, e seos filhos Diogo Lopes Villa Real, Filippa Gomes, Izabel Henriques todos solteiros, e tambem Antonio Nunes morador no Poxim, e filho de Diogo Nunes Chaves jâ defunto, e duas irmans do mesmo: Florença, e Maria solteiras moradoras no mesmo Poxim, e outra irmam viuva, que se chama Maria de Chaves digo Luiza de Chaves, e assim mais Luis da Fonseca e sua mulher Dona Felicitas moradores no Forte Velho, e seos irmaõs Joam Nunes, e Jorge Nunes solteiros moradores nesta Freguezia nam criam na ley de Christo nem a elle tinham por Filho de Deos, e sô observavam a de Moyses uzando dos ritus e cerimonias Judaicas.

[fl. 37] Dice mais ouvira dizer a mesma Maria da Sylveyra, que o mesmo criam e faziam as filhas de Luiza de Chaves, cujos nomes lhe nam lembram, e tambem Ambrosio Nunes genro de Manoel Henriques, Luis de Valença morador nas terras do engenho novo cazado, e seos filhos Estevam de Valença, Luis de Valença, e Joseph de Valença, e Maria de Valença, e Guiomar filhas do dito Luis de Valença, e mais um seo genro, cujo nome lhe nam lembra, e al nam dice.

Declarou mais a dita testemunha Joanna do Rego que sabia que Joseph Nunes homem cazado, e morador no Rio do meyo desta freguzeia jejuava os mesmos jejuns que os mais acima, contra os quaes depos e fazia as mesmas cerimonias, o que sabia por lho ver fazer, quando assistia ella em casa de Gaspar Henriques, e que ouvira dizer a Simam Rodrigues ja defunto quando a quiz persuadir a fazer as mesmas cerimonias, que o dito Joseph Nunes filho de Gaspar Nunes hera, como os mais que nam seguia a ley de Christo, nem cria nelle, e so guardava a de Moyzes.

Outrossim dice ouvira ao mesmo Simam Rodrigues na mesma occaziam, que Filippa Nunes molher do dito Joseph Nunes tambem hera observante da Ley de Moyzes nam crendo em Christo, nem na sua ley fazendo ritus, e cerimonas judaicas, e que o mesmo faziam Francisco Nunes homem solteiro filho de Thomas Nunes jâ defunto, e sua irman Florença, e Fernando Henriques, e seo irmam Miguel Henriques ambos sobrinhos de Simam Rodrigues, e naturaes do Reyno de Portugal, e otdos moradores nesta freguezia, cujo depoimento se acha assignado por nam saber a dita testemunha escrever por sua Illustrissima com o seo nome inteiro = Joseph Bispo de Pernambuco.

[fl. 37v] Maria da Neves mossa solteira filha de Domingas Fagundes, e moradora nesta freguezia em terras do engenho velho de idade que dice ser de vinte e sinco annos pouco mais ou menos testemunha a quem Sua Illustrissima deo o juramento dos santos evangelhos, e prometteo dizer verdade no que soubesse: e perguntada ella testemunha pellos artigos da Constituiçam dice ao primeiro que sendo rapariga e assistindo em casa de Gaspar Henriques que ja hé fallecido vira por muitas vezes que elle e sua may Maria Thomas e sua irmam Anna da Fonseca comiam carne as sestas e sabados e que nunca as vira jejuar em dias de preceito da Igreja e sô jejuavam no mes de setembro nam comendo vinte e quatro horas e que por entam ainda que a ella testemunha lhe parecia mal o que obravam

com tudo nam entendia que seriam observantes da Ley de Moyzes o que despoes ouvio dizer a Maria da Sylveyra que nam criam em Christo.

Outrossim dice que assistindo na mesma casa vira tambem comer carne aos dias de preceito da Igreja a Clara Henriques molher do dito digo irman do dito Gaspar Henriques, e as suas filhas Guiomar Nunes que hê casada com Francisco Pereyra, e Maria da Fonseca moradores nesta freguezia e no despoes passados tempos ouvio dizer à dita Maria da Sylveyra molher que foy do dito Gaspar Henriques, que os taes nam criam em Christo Senhor nosso, e seguiam, e observavam a ley de Moyses uzando dos seos ritus e cerimonias.

Dice mais que assistindo na mesma casa vira que nella se juntavam muitas pessoas da mesma naçam em varios dias, e faziam suas celebridades, e deitavam vestidos novos, e das pessoas que agora tem lembrança heram Antonio da Fonseca e sua [fl. 38] molher Maria de Valença moradores que sam nas terras do engenho velho, Luis de Valença e sua molher Filippa da Fonseca, e tres filhos Estevam Luis de Valença, Luis de Valença, Joseph de Valença, e ouvira dizer a dita Maria da Sylveyra que todos estes se juntavam naquelles dias pera judaizarem por naõ crerem em Christo, nem na sua Ley, e sô observarem a de Moyses.

Outrossim dice ouvira dizer a mesma Maria da Sylveyra, que Luis da Fonseca, e sua molher Dona Felicitas, e hum seo filho, cujo nome lhe nam lembra moradores no Forte Velho, e Jorge Nunes irmam do dito Luis da Fonseca, e seo primo Francisco Nunes moradores todos no Forte Velho observavam a mesma ley, e ritus, que os mais acima nam crendo em Christo, nem na sua ley, e o mesmo fazia Joam Nunes solteiro irmam do dito Luis da Fonseca, e outro seo irmam Joseph Nunes, e a molher deste chamada Filippa, e huma irman desta, que se chama Floriana molher viuva.

Outrossim dice ouvira â mesma Maria da Sylveyra que Luis da Fonseca digo que observavam os mesmos ritus judaicos, e faziam as mesmas cerimonias nam crendo em Christo Manoel Henriques, e sua molher Joanna do Rego, e seos filhos, que ella testemunha nam sabe quantos sam, nem como se chamam, e suas filhas Dionizia, e Izabel, e seo genro Ambrózio Nunes todos moradores no rio do meyo nesta freguezia.

Dice mais ouvira dizer â mesma Maria da Sylveyra, que nam criam na Ley de Christo, e sô observavam a de Moyses fazendo os seos riuts e cerimonias Diogo Lopes morador nas terras do engenho novo homem solteiro, e sua may Maria Henriques viuva, e suas irmans Filippa Gomes, e Izabel Henriques solteiras assistentes em casa do dito seo irmam acima Diogo Lopes Villa Real.

[fl. 38v] Dice mais que a mesma Maria da Sylveyra dicera â ella testemunha, que nam criam em Christo, nem observavam a sua ley, mas sô a de Moyses Miguel Henriques e seo irmam Fernando Henriques sobrinhos de Simam Rodrigues jâ defunto, Antonio Nunes, e tres irmans a ssaber Florença, Maria moradoras em terras de Poxim de cima, e outra irman viuva, a que chamam Luiza de Chaves moradora no mesmo lugar.

Dice mais ouvira â mesma Maria da Sylveyra, que Diogo Nunes Thomàs pay da dita, e o genro Luis Nunes da Fonseca digo pay da dita, e Luis Nunes da Fonseca seo cunhado, e Guiomar Nunes molher do dito Luis Nunes da Fonseca, e irmam da dita Maria da Sylveyra diziam que Christo nam hera Filho de Deos, mas sim puro homem, e que MARIA Santissima Senhora nossa nam fora Virgem, e os que criam em Christo andavam cegos, e enganados, e adoravam Santos de pao e de barro, e declarou que o que respeita a Virgem só ouvira dizer a dita Maria da Sylveyra assim ô observava digo o affirmava Simam Rodrigues ja defunto: e que todos acima contra os quaes depos sam todos e havidos por christaõs novos, como tambem declarou que ouvira dizer à huma preta de Maria da Sylveyra chamada Serafina, que Antonio da Fonseca Rego cazado dicera a dita nam trouxesse contas. cujo depoimento por nam saber a dita testemunha escrever se acha

assignado pello Illustrissimo Senhor com o seo nome inteiro = Joseph Bispo de Pernambuco.

O Padre Gonçallo de Gouvea Serpa morador no destricto da Capellinha desta freguezia testemunha notificada a quem sua Illustrissima deo o juramento dos Santos evangelhos e prometteo dizer verdade no que soubesse e perguntado por sua idade dice ser de secenta e hum annos pouco mais ou menos, e perguntado elle testemunha pello conteudo nos interrogatorios da Constituiçam dice que Maria da Sylveyra moradora em terras do engenho velho hindo se confessar com [fl. 39] ele no tempo do Jubileu que trouxera sua Illustrissima quando chegou de Portugal lhe depozera que nesta freguezia haviam pessoas que comettiam o crime de heregia nam crendo em Christo nem na sua ley e seguindo a de Moyses, e observando os ritus judaicos, e que elle testemunha lhe dicera estava ela obrigada a darlhe faculdade pera as delatar ao Santo Officio o que ella concedeo: e que as ditas pessoas heram o Tenente Diogo Nunes Thomàs morador na Emberibeyra destricto do engenho novo, e pay da dita Maira da Sylveyra, e o filho do dito irmam della Diogo Nunes Thomàs o mosso, e sua filha e irman da mesma chamada Guiomar Nunes, e o marido desta por nome Luis Nunes da Fonseca, o qual hê filho de huma irman jà defunta do dito Tenente Diogo Nunes Thomàs, Luis de Valença, e sua molher Filippa da Fonseca, e seos filhos Joseph de Valença que assiste no Certam, Estevam Luis de Valença, e Luis de Valença, e suas filhas Maria da Valença, e o marido desta Antonio da Fonseca Rego primo coirmam da dita sua molher, Guiomar Nunes e seo marido Henriques da Sylva, e a may do dito Branca de Figueyrôa viuva, outra Guiomar Nunes viuva que ficou de Simam Rodrigues, Anna da Fonseca solteira, sua irman Clara Henriques viuva, e a filha desta chamada tambem Guiomar Nunes molher de Francisco Pereyra, os quaes todos acima sam parentes no primeiro, segundo e terceiro grao, e todos infamados de christaõs novos, e moradores em terras do engenho velho e engenho novo e Santo Andre, vizinhos: e que todos publicavam que a Virgem Senhora Nossa nam fora Virgem no parto: e que Christo Senhor Nosso nam hera Filho de Deos, mas sim de hum homem feiticeiro a quem os seos antepassados mataram por se querer fazer Deos, e que todos faziam hum jejum na lua nova de Setembro que durava vinte e quatro horas sem comerem, e que despoes do dito jejum faziam sua [fl. 39v] sua festa em que vestiam camiza nova digo couza nova conforme as suas posses, o que tambem ouvio a Gaspar da Fonseca Rego filho da dita Maria da Sylveyra: o qual accrecentou que seo avô o Tenente Diogo Nunes Thomàs ô tomara em lugar secreto huma manhan, e toda gastara em o catechizar a que deixasse a Ley de Christo e seguisse a de Moyses, que hera a verdadeira ao que tambem o persuadira seos tios Diogo Nunes Thomàs, Guiomar Nunes, e Luis Nunes da Fonseca que tambem he o seo Padrinho e o fizeram jejuar o jejum da lua de setembro como tambem lhe diceram que nam cresce no Jubileo acima dito o que elle fes, do que logo se arrependera, e dera conta a elle testemunha pera a dar a quem tocava.

Dice mais ouvira dizer a mesma Maria da Sylveyra, que Manoel Henriques seo primo coirmam, e sua molher, cujo nome nam sabe, e seos filhos, que tambem nam sabe os nomes, e seo genro Ambrosio Nunes moradores no rio do meyo desta freguezia tambem seguiam os mesmos ritus judaicos, o que tambem faziam Jorge Nunes, seo primo Francisco Nunes, Luis da Fonseca, sua molher e hum filho moradores no Forte velho, e que todos tambem heram parentes no segundo, terceiro, e quarto grao, e o mesmo tambem faziam Maria Henriques viuva, seos filhos Diogo Lopes Villa Real, Filippa da Fonseca digo Filippa Gomes, e Izabel Henriques todos solteiros, e filhos de Portugal, Maria da Fonseca solteira parenta da mesma Maria da Sylveyra moradores em terras do engenho velho, Antonio Nunes, e duas irmans solteiras Florença, e Maria, outra irman viuva Luiza de Chaves, as filhas da dita, cujo nome nam sabe moradores e ter [?] no Poxim de Cima cujo depoimento

se acha assinado pello Illustrissimo Senhor com a sua rubrica = Joseph Bispo = e pela testemunha com o seo nome = Gonçallo de Gouvea Serpa.
Termo de conclusam
E nam se continha na dita devassa pertencente ao Tribunal do Santo officio, como consta do mesmo livro da deuassa, que [fl. 40] que em meo poder se acha, a folhas cento e desasete usque cento e vinte e huma, a que me reporto: de que fis este termo que assinou o Illustrissimo Senhor Bispo o Padre Paulo Tejxeyra secretario da vizita ô escreve Olinda era ut supra
Bispo de Pern^co^.

[de la main du notaire inquisitorial:] Olinda
Ao P^e^ Paulo Teix^a^ secr^o^ da Vezita deste treslado – 320
conta 36

II. Prières des judaïsants de la Paraíba

Les prières ont été regroupées par thème. Celles qui se répètent dans des procès différents sont maintenues telles quelles. Je transcris ainsi ici trente prières, mais elles sont en réalité moins nombreuses. En *italique*, les commentaires des confessants.

Bénédictions

1 Fernando Henriques Álvares [ANTT, IL, pc. 8172, confession du 6 août 1732]
Donde o sol nasce, e donde se volve a por, bemdito, e louvado seja o nome do Senhor.

2 Felícitas Uchôa Peres de Gusmão [ANTT, IL, pc. 11, confession du 6 août 1732]
Donde o sol nasce e se torna a por, bem dito e louvado seja o santo nome do Senhor.

3 Simão Rodrigues da Fonseca [ANTT, IL, pc. 2919, confession du 6 août 1736]
e outra que havia de dizer ao levantarse da cama a qual he = O Sol nasce athe onde se bolve a por, bem dito e louvado seja o nome santo de meu Deos e Senhor.

4 Simão Rodrigues da Fonseca [ANTT, IL, pc. 2919, confession du 6 août 1736]
e que quando lavasse a rosto dissesse = Bemdito e louvado sejaes Senhor, que agoas claras creaste para minhas maõs lavar, e meu bom rostro desde o nascente athe o Poente, e desde agora athé sempre.

Le Psaume 6

5 Simão Rodrigues da Fonseca [ANTT, IL, pc. 2919, confession du 6 août 1736]
e tambem lhe deu o dito seu pay em hum papel sette salmos traduzidos em portugues para ele confitente tomar de cor dos quais só lhe lembrava o seguinte = Em teu furor, Senhor, meu ser naõ arguas, nem irado de mizerias me comprehendas, uza meu Deos das grandezas tuas com piedade, e meu Juiz me concluas, esta minha alma de mizerias hia turbada a teu rigor, pois tu eras sua saude, gloria, e vida, converte em gloria a passada pena, minhas tristes

aduras dezatando, porque sempre me sogeita a estar peccando, minha cama lavarey com choro digno em lagrimas de amor todo lavado, envelheci entre meus inimigos, tive pelas minhas culpas mil testemunhas, dou mais a um lado difidos [sic] amigos porque me há de ouvir meu Senhor em doce canto ouça senhor minha humildade rogativa de minha oraçaõ, já naõ quero, que morra, mais que viva, porque está em eterno amor em mim desfeito: aparte-se de mim a gente esquiva, corra o faco [fraco ?] sobre o peito, que mais dipressa fuja, e corra aquelle não pede a Deos, que o socorra.

6 Florença da Fonseca [ANTT, IL, pc. 13, déclaration et *crença* du 24 janv. 1732]
Naõ me castigues senhor com a tua ira, naõ me prendas com tua sanha, meu intento, meu [t]implor [?], que abrandes a tua ira naõ lembrado sejas dos meos peccados.

7 Manoel Henriques da Fonseca [ANTT, IL, pc. 9967, *crença* du 14 fév. 1730]
Em tu furor Senhor mi ser no arguas, ni mirado mis mizerias reprehendas, uza [via?] mi Dios de la grandezas tuias, aparta de mi alma las contendas, e oy com piedade mi juizo me concluias, sera [se no?] mi alma pobre e afligida pues eras tu saludade mi gloria, e vida.

Confession des péchés

8 Guiomar de Valença [ANTT, Il, pc. 4059, confession du 5 janv. 1730]
Poderozo e gram Senhor Creador do universo, a vos Senhor me confesso como grande peccador, nam me deis os castigos que mereço, bem vedes o que me padeço, daime ajudas com favores, para rateficar o mao dezejo, que nam caya em peccado amen. [voir n° 14]

9 Ana da Fonseca [ANTT, IL, pc. 34, confession et *crença* du 26 janv. 1730]
A vos Senhor me confesso, como grande peccadora, naõ me deis o q mereço mas bem vedes o q padeço, daime ajuda com favor, meus erros emmendai, meus peccados perdoai &c. [voir n° 14]

10 Joana do Rego V [ANTT, IL, pc. 3938, confession du 2 oct. 1733]
e que rezasse a orassaõ Poderozo grande senhor *que ia lhe não lembra.* [voir n° 14]

11 Manoel Henriques da Fonseca [ANTT, IL, pc. 9967, *crença* du 14 fév. 1730]
Dixozos com rezon devé lhamar, cujos vicios y peccados p[la] graçia vieran a burlarsse &c.

12 Manoel Henriques da Fonseca [ANTT, IL, pc. 9967, *crença* du 14 fév. 1730]
outra que principia = Que me perdoes te pesso Soberano Senhor o grande exesso da minha demazia porq saõ os meus dias nada meu redemptor e na verdade q so vossa piedade no terreno de vosso coraçaõ, podera soportar tais vaidades.

13 Fernando Henriques Álvares [ANTT, IL, pc. 8172, confession du 6 août 1732]
= Perdoame Senhor, no que te tenho offendido, perdoa o dezamor, que contra ti tenho tido, perdoa o mizeravel, que por ti chama, nam me condemnes senhor a eterna chama, por tua mizericordia me perdoa, salvo sou Senhor, se tua verdade me abona =

Jeûnes

14 Felipa Mendes [ANTT, IL, pc. 435, confession du 28 sept. 1733]

e que no fim dos ditos jejuns rezasse a oraçaõ seguinte = Poderozo graõ Senhor creador do Universo a vos Senhor me confesso por hum grande peccador, e eu por tal me conheço em geral perdaõ vos peço de meus peccados e erros naõ me deiz o que eu mereço, bem vedes o que eu padeço dayme ajuda com favor, e de novo me creay coraçaõ novo limpo de males, os meus erros emmenday, Senhor assim como perdoastes à cedade por ser Justo [?] perdoayme Senhor a mim que vos creo vos adoro, Senhora, assim como perdoastes a Jacob quando com vosco lutou, e vos não lhe encobristes quando vos creo, e vos adorou. concedeyme este rogo, concedeymo seja logo acodme que me afogo por vos ter feyto offensa, e rogovos meu bom Senhor quanto vos posso rogar que me deis vosso favor para vos sempre louvar havei de mim tal vigia que mais naõ torne a pecar por grande merecimento por juro e prometimento por grande contentamento &a.

15 Simão Rodrigues [ANTT, IL, pc. 2919, confession du 6 août 1736]
a oraçaõ com que hauia de offerecer o dito jejum a qual seu pay ja tinha principiado a ensinar e he a seguinte = Alto Deos de Abrahaõ, Forte Deos de Israel, Senhor, que viste a Daniel posto em taõ grandes alturas, deixo as abaxuras, meus olhos lancey aos Montes donde me ha de vir a ajuda, minha ajuda he boa, que he do Senhor Adonay, que criou os Ceos, e a Terra, eu vos offereço o meu jejum, minhas oraçoês, e petiçoês minha carne, e meu osso, que hoje neste dia hey derretido = *a qual oraçaõ ainda continuava mas ele confitente se naõ lembra do que falta.*

16 João Nunes Thomas [ANTT, IL, pc. 17826, confession du 18 juil. 1733]
que quando fizesse o jejum do dia grande havia de offerecer com a oraçaõ seguinte = Senhor Deus de Israel, de Adonai, Senhor meu Creador dos ceos, e da terra, e do poder santo infinito, a vos vos offereço minha petiçaõ, minha oraçaõ, meu jejum, e meu alvedrio, pois vosso he tudo quanto tenho, e de vos o hey recebido = *a qual oraçaõ devia dizer com a cabeça coberta, e por sette vezes, e que quando fizesse algum jejum pella alma de algum defunto o offerecesse com a mesma oraçaõ feyta na sobredita forma, mas dita só por tres vezes.*

17 Dionísia da Fonseca [ANTT, IL, pc. 2422, confession du 30 juil. 1732]
havia de jejuar pela alma de qualquer parente seu que falecesse e que offerecesse os ditos jejuns na ocasiaõ que os fizesse com a oraçaõ seguinte = Grande Deus de Abram, de Israel, Adonay dos poderes infinitos, eu vos offereço minha oraçam, minha petiçam, minha alma meu alvidrio, e meu jejum, vosso he tudo quanto tenho de vos o hei recebido Amen.

18 Felipa Mendes [ANTT, IL, pc. 8032, *crença* du 29 janv. 1734]
Nome de Adonai seja com a alma de minha avó que deste mundo partio por vontade e sentença do creador alto Rey da Piedade, vos Senhor queirais consolar, vos Senhor queiraes obrigar Rey do Vil queiraes, á maõ direyta de Adonai seja sua estada, e sua morada com Abraham, e com Izac, e com Jacob, e com David, e com Salamão, e com Aram com estes justos, e boñs a Deus por esta alma queira rogar. *A qual oraçaõ lhe ensinou sua may recomendandolhe q a reze pela alma de sua avó.*

19 Isabel da Fonseca Rego [ANTT, IL, pc. 8032, confession du 30 juil. 1732]
e tambem lhe diziam que quando fizesse os ditos jejuns os offerecesse com a oraçaõ seguinte = Grande Deus de Abraham, Israel, Adonay, senhor meu creador dos ceos e da terra, eu vos offereço o meu jejum Vosso he tudo quanto tenho recebido Amen.

Protection

20 Ana da Fonseca [ANTT, IL, pc. 34, confession du 20 oct. 1729]
Grande Deos de Abraham, Grande poderozo, e forte me queira livrar, e deffender de trabalhos, de perigo, e morte. Deos me benza, e me salve cada hora, cada dia, esteja comigo na minha guia, e companhia &c.

21 Guiomar Nunes Bezerra [ANTT, IL, pc. 11773, confession du 26 oct. 1729]
Grande Deos de Abraham, grande, poderozo, e forte vos nos queiraes livrar do perigo, e da mâ morte, Deos nos benza e nos bendiga a toda a hora, e a todo o dia, Deos Izac, Deos Jacob, Deus de Salamaõ esteja nas nossas guias, e nas nossas companhias, tudo nos succeda bem, onde a maõ puzermos naõ nos contradiga ninguem, aquelle grande Senhor, q de tudo he sabedor nos bote a sua bençaõ aquella q botaste a Izac, e a Raquel e a Salamaõ, e a todos os vossos bem aventurados.

Louanges rogatoires

22 Branca de Figueiroa [ANTT, IL, pc. 6284, confession du 17 déc. 1732]
Poderozo e soberano Senhor tu amanheceste sobre a terra com a lux universal e alumiaste as entranhas della, alumiame Senhor a minha alma, abreme caminhos com que te agrade daime luz para te conhecer, temor para te nam ofender, livrame Senhor de meus inimigos, reficame mao dezejo para que não cahia em peccado, vale as minhas tribulaçoês, acode a minhas necessidades, nam tires teus ouvidos de minhas petiçoês nam escondas tuas faces, guardate inviar minhas rogativas perdoame meus peccados minhas maldades. Com aquella liberalidade com que perdoaste o teu Real Profeta Dauid, e com as mesmas palavras que com muito arependimento digo a ti Senhor pequei, e me nam condenes ao lugar mais baxo da terra, que he o inferno apiedate de mim, renova minha alma com as Flores do campo, dá firmeza ao meu coraçam para fazer, e guardar todas as couzas, que forem da tua santa ley, e livrame como livraste a daniel e de perseguissoês, como a Saul, e de prizoês como a Jozeph, a ti chamo Senhor: a ti me encomendo, e para entender tua santa ley mostrame os caminhos para por elles andar =

23 Estêvão de Valença Caminha [ANTT, IL, pc. 2296, confession du 18 oct. 1729]
Poderozo e soberano Senhor creador do universo amanheceste sobre a terra com a ley universal alumiastes as entranhas della alumiay Senhor a minha alma abreme caminhos em q te agrade, temor com que te não offenda, entendimento para te louvar, Reficame o mao desejo para q não caya em peccado.

24 Maria de Valença [ANTT, IL, pc. 1530, confession du 24 nov. 1729]
Santificado sejas Senhor p^{lo} q me fizestes, santificado sejas Senhor p^{la} alma q em mim creastes, santificado sejais Senhor p^{lo} entendim^{to} q me destes, santificado sejaes Sr q me destes olhos pa olhar, daime luz, e claridade nelles p^{a} vos servir, e louvar, santificado sejais Senhor, q me destes lingua pa falar, e me desviai, em q eu naõ falle couzas em q vos offenda, me ajudai pa q eu falle couzas com q vos sirva, e vos louve, santificado sejais Sr q me destes pes p^{a} andar e me dais graça e ser p^{a} vos servir, e louvar.

25 Isabel da Fonseca Rego [ANTT, IL, pc. 8032, confession du 16 déc. 1732]
Meu Deus e meu Senhor, dezatay os nos dos meus peccados, Senhor para vos servir daime aquillo que he mister, pois vos eu não sey pedir amen.

26 Estêvão de Valença Caminha [ANTT, IL, pc. 2296, confession du 18 oct. 1729]
e outra que comessa = Meu Deos e Senhor douvos muytas graças e louvores &a.

27 Fernando Henriques Álvares [ANTT, IL, pc. 8172, confession du 6 août 1732]
Em boa hora do Senhor, e de todos os seus Anjos, começo agora a rezar, para que tudo o que lhe pedir na terra me seja outorgado no Ceo, os Anjos do Senhor digaõ todos nos Ceos, e na terra Amen.

28 Simão Rodrigues da Fonseca [ANTT, IL, pc. 2919, confession du 6 août 1736]
Em hora boa do Senhor começo agora a rezar = *de que lhe não lembra mais.*

Louanges

29 Antônio da Fonseca Rego [ANTT, IL, pc. 10476, *crença* du 14 fév. 1730]
Os Anjos, Arcanjos, Profetas, Patriarchas, Serafims e Cherubims, e mais espiritos celestes e terrestres se ajuntem, e congregem comigo para que todos juntos alabemos, e ensalcemos teu santo, e magnifico nome, e tua Santa ley, Amem.

30 Isabel Henriques [ANTT, IL, pc. 3231, confession du 29 nov. 1731]
Tantas vezes seja o senhor louvado, como as estrellas no ceo, espigas nos campo, folhas nas arvores e areas no mar Amen.

Généalogie I

Inês Álvares da Costa
m. Ipojuca ?

Ambrósio Vieira
n. c. 1587 Portugal
m. c. 1648 Pernambouc
+
Joana do Rego I
n. Portugal
m. a. 1673 Paraíba

Diogo Nunes Thomas I
n. Pernambouc
m. Pernambouc
+
Guiomar Nunes da Fonseca
n. Pernambouc
m. Paraíba

Branca de Valença
m. Ipojuca ?
+1
Luís de Valença
n. Portugal
m. Camiçarim ?
+2
Maria de Brito de Figueiroa
n. Lisbonne
m. S. Ant. do Cabo

Maria da Fonseca
n. Portugal
m. Amsterdam
+
Baltazar da Fonseca
n. c. 1599 Portugal
m. a. 1649 Recife

Isabel Henriques*
n. Portugal
m. Paraíba
voir G.2

Clara Henriques I*
n. Portugal
m. Paraíba
voir G.3

Luís Nunes da Fonseca
n. Lisbonne ?
m. ap. 1694 eng. Velho
+
Maria Thomas
n. 1640 Serinhaém
m. 1721 eng. Velho

Manoel Henriques*
n. Cocaú (PE)
m. ap. 1721 rio do Meio (PB)
voir G.2

Diogo Nunes Thomas II (o velho)
n. 1679 Serinhaém
m. 21/3/1730 prisons
+
Vitória Barbalha Bezerra (vx)
n. 1647 eng. Velho

Pedro da Costa Caminha
n. 1609 Pernambouc
+ Ana de Vandernes

João da Costa Caminha
n. Lisbonne ?
+ Isabel de Sousa (vx ?)
n. S. Ant. do Cabo

2 ou 3 enfants
n. Recife
m. Amsterdam ?

Joana do Rego II*
n. Serinhaém ?
m. a. 1700 forte Velho (PB)
voir G.3

Clara Henriques II
n. 1660 Cocaú (PE)
m. 1731 Lisbonne
+
António Dias Pinheiro (vx)
n. Olinda
m. 1696 Olinda

Felipa Nunes da Fonseca
n. 1672 Poxim
m. a. 1735 Lisbonne
+
Luís de Valença Caminha
n. 1651 Ipojuca
m. 7 nov. 1729 prisons

Guiomar Henriques Nunes
n. Cocaú
m. 14/3/1729 eng. Velho
+
Simão Rodrigues Álvares
n. Portugal
m. c. 1725 eng. Velho

Luís Nunes da Fonseca II
n. 1666 Poxim
+
Guiomar Nunes Bezerra
n. 1682 Inhobim

Gaspar Henriques da Fonseca
n. Cocaú
m. a. 1726 eng. Velho
+
Maria da Silveira Bezerra
n. 1673 Inhobim
+
Domingas Fagundes (vx)

Branca de Figueiroa
n. 1651 S. Ant. do Cabo
m. ap. 1737 Lisbonne ?
+
Gaspar da Silveira (vx ?)

Guiomar Nunes
n. 1694 PE
m. autodafé du 17/6/1731
+
Francisco Pereira de Moura (vx)
n. 1694 eng. Santo André

António da Fonseca Rego
n. 1682 Olinda
+
Maria de Valença
n. 1699 eng. do Meio
m. ap. 1756 Évora ?

Simão Rodrigues da Fonseca
n. 1718 eng. Velho

autres

Guiomar de Valença
n. 1695 eng. Velho
m. ap. 1739
+
Henrique da Silva Caminha
n. Goiana
m 12 fev. 1731 en mer

autres

Estêvão de Valença Caminha
n. 1703 eng. do Meio

José da Fonseca Caminha
n. c. 1704 eng. do Meio

Joana do Rego IV
n. c1685
+
Agostinho da Silva Ribeiro (vx)
n. 6/9/1673 Lisbonne

Gaspar da Fonseca

autres

Vitória Barbalha
n. 1704 eng. Novo

autres

João Gomes da Silveira
n. 1708 Embiribeira

Diogo Nunes Thomas III
n. 1676 PB
+
Catarina Pereira Barreto (vx)

Tereza Barbalha de Jesus
n. 1679 Embiribeira
m. 23/1/1733 prisons

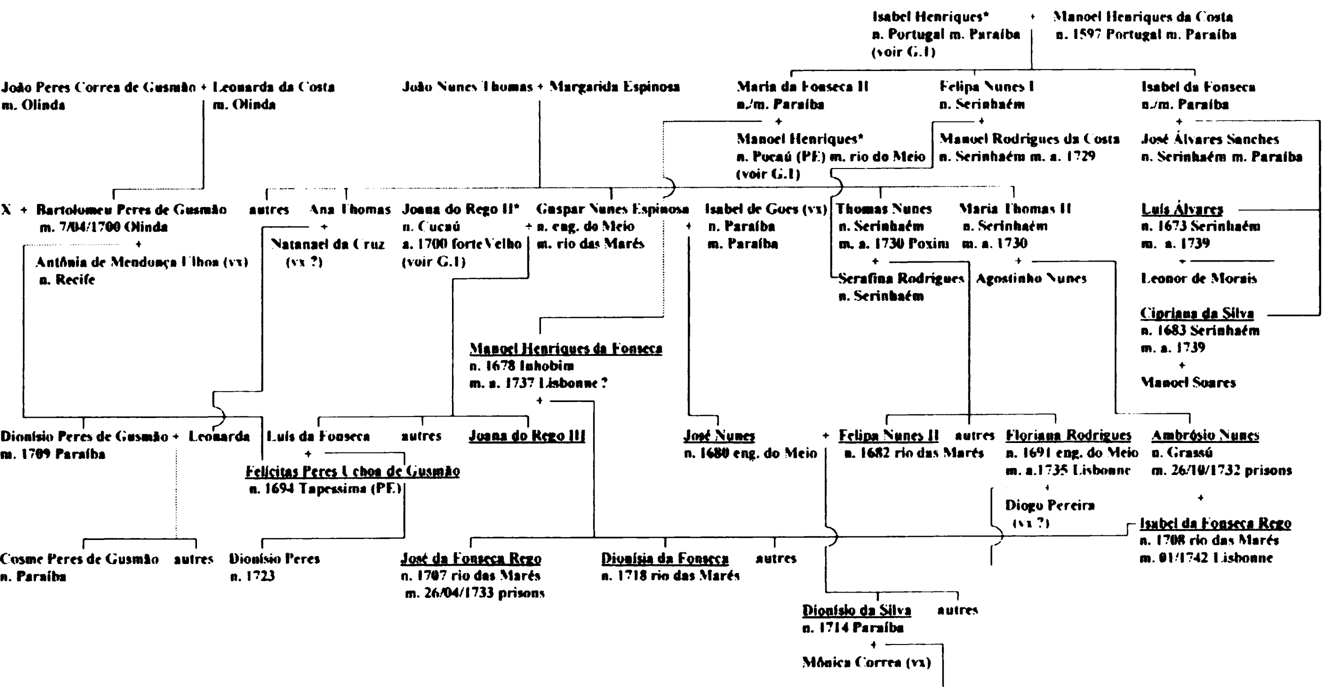
Joana Gomes da Silveira Bezerra n. 1681 Inhobim
n. 12/5/1734 prisons
+ (cousins)
Manoel da Rocha Bezerra (vx)

Mariana Plácea Bezerra
n. 1681 Inhobim

Luzia Barbalha Bezerra
n. 1682 Inhobim

Guiomar Nunes - personnes arrêtées par l'Inquisition
Manoel Henriques* - personnes présentes dans d'autres généalogies
(vx) - vieux-chrétien/vieille-chrétienne

Généalogie 2



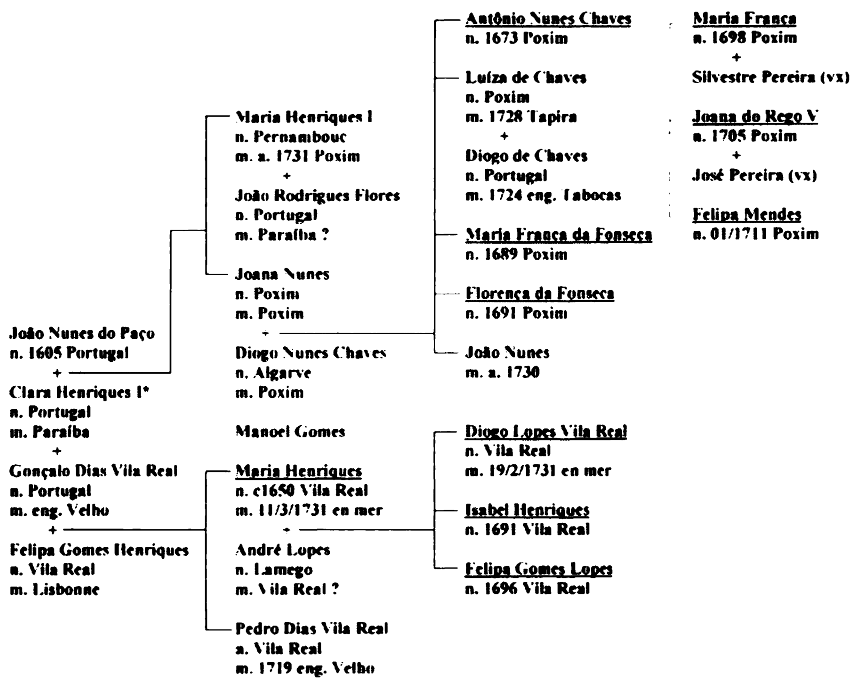

Généalogie 3
João Nunes do Paço
n. 1605 Portugal
+
Clara Henriques I*
n. Portugal
m. Paraíba
+
Gonçalo Dias Vila Real
n. Portugal
m. eng. Velho
+
Felipa Gomes Henriques
n. Vila Real
m. Lisbonne
Maria Henriques I
n. Pernambouc
m. a. 1731 Poxim
+
João Rodrigues Flores
n. Portugal
m. Paraíba ?
Joana Nunes
n. Poxim
m. Poxim
+
Diogo Nunes Chaves
n. Algarve
m. Poxim
Manoel Gomes
Maria Henriques
n. c1650 Vila Real
m. 11/3/1731 en mer
+
André Lopes
n. Lamego
m. Vila Real ?
Pedro Dias Vila Real
n. Vila Real
m. 1719 eng. Velho
António Nunes Chaves
n. 1673 Poxim
Luíza de Chaves
n. Poxim
m. 1728 Tapira
+
Diogo de Chaves
n. Portugal
m. 1724 eng. Tabocas
Maria França da Fonseca
n. 1689 Poxim
Florença da Fonseca
n. 1691 Poxim
João Nunes
m. a. 1730
Diogo Lopes Vila Real
n. Vila Real
m. 19/2/1731 en mer
Isabel Henriques
n. 1691 Vila Real
Felipa Gomes Lopes
n. 1696 Vila Real
Maria França
n. 1698 Poxim
+
Silvestre Pereira (vx)
Joana do Rego V
n. 1705 Poxim
+
José Pereira (vx)
Felipa Mendes
n. 01/1711 Poxim

Tableau I – Données personnelles des Paraibanos arrêtés par le Saint-Office

par ordre alphabétique des prénoms des prévenus

nom	occupation	âge* et lieu de naissance	parents	conjoint(s)	lieu de résidence	date de mort
Ambrósio Nunes	éleveur	Grassú [Igarassú ?]	Agostinho Nunes Maria Thomas II	Isabel da Fonseca Rego	Piranhas	26 oct. 1732 en prison
Ana da Fonseca	père planteur de canne	50 Paraíba	Luís Nunes da Fonseca I Maria Thomas I		engenho Velho	
Antônio da Fonseca Rego	planteur de canne	48 Olinda	Antônio Dias Pinheiro Clara Henriques	Maria de Valença	engenho Velho	
Antônio Nunes Chaves	planteur de canne	58 Poxim	Diogo Nunes Chaves Joana Nunes		Poxim	
Branca de Figueiroa	planteur	70 Santo Antônio do Cabo	João da Costa Isabel de Sousa	Gaspar da Costa	engenho Velho	
Cipriana da Silva	père planteur de canne	50 Serinhaém	João Alvares Sanches Isabel da Fonseca		terres de Santa Luzia	
Clara Henriques	mari contre-maître sucrier	69 Cucaú	Luís Nunes da Fonseca I Maria Thomas I	Antônio Dias Pinheiro	engenho Santo André	
Diogo Lopes	planteur de canne	Vila Real (Portugal)	André Lopes Maria Henriques		engenho Velho	19 fév. 1731 en mer
Diogo Nunes Thomas II	planteur	83 Serinhaém	Diogo Nunes Thomas I Guiomar Nunes da Fonseca	Victória Barbalha Bezerra	Paraíba	20 mars 1730 en prison
Diogo Nunes Thomas III	planteur de manioc	53 Paraíba	Diogo Nunes Thomas II Vitoria Barbalha Bezerra	Catarina Pereira Barreto	engenho Novo	
Dionisia da Fonseca	père planteur de canne	23/24 Rio das Marés	Manoel Henriques da Fonseca Joana do Rego III		Rio do Meio, puis Lisbonne	
Dionísio da Silva	vacher	28 Paraíba	José Nunes Felipa Nunes II	Monica Correa	Mocha (Piauí)	
Estêvão de Valença Caminha	homme d'affaires	26 engenho do Meio	Luís de Valença Caminha Felipa da Fonseca		engenho Velho	
Felicitas Uxoa de Gusmão	mari vit de ses terres	48 São Gonçalo de Tapessima (Pernambouc)	Bartolomeu Peres de Gusmão Antônia de Mendonça Ulhoa	Luís da Fonseca Rego	Forte Velho	
Felipa da Fonseca	mari planteur de canne	58 Poxim	Luís Nunes da Fonseca I Maria Thomas I	Luís de Valença Caminha	engenho Velho	

* Age déclaré lors de la séance de généalogie et à défaut, à la première confession.

Felipa Gomes Henriques	père marchand	35 Vila Real (Portugal)	André Lopes Maria Henriques		engenho Velho	
Felipa Mendes	père planteur de manioc	23 janvier Poxim	Diogo de Chaves Luisa de Chaves		Tapira	
Felipa Nunes	mari vit de ses terres	50 Rio das Marés	Thomas Nunes Serafina Rodrigues	José Nunes	Ro das Marés	
Fernando Henriques Álvares	planteur de manioc	37 Moura (Portugal)	Fernando Henriques Alvares	Ana Rodrigues de Figueiredo	Rio de São Francisco	20 sept 1733, garroté puis brûlé
Florença da Fonseca	père planteur de canne	40 Poxim	Diogo Nunes Chaves Joana Nunes		Poxim	
Floriana Rodrigues	mari soldat	40 engenho do Meio	Thomas Nunes Serafina Rodrigues	Diogo Pereira e Mendonça	Rio do Meio	
Francisco Pereira de Moura	ferblantier	40 engenho Santo André	Manoel Pereira Ana Estacia	Guiomar Nunes puis Veronica de Jesus	Nossa Sra do Desterro (Paraiba)	
Guiomar Nunes	mari ferblantier	35 Pernambouc	Antônio Dias Pinheiro Clara Henriques	Francisco Pereira	Paraíba	17 juin 1731, garrotée puis brûlée
Guiomar Nunes Bezerra	planteur de tabac	47 engenho Inhobim	Diogo Nunes Thomas II Vitoria Barbalha Bezerra	Luís Nunes da Fonseca	engenho Velho	
Guiomar de Valença	planteur de canne	36[1] engenho Velho	Luis de Valença Caminha Felipa da Fonseca	Henrique da Silva	engenho Velho, puis Lisbonne	
Henrique da Silva	planteur de canne	Goiana	Gaspar da Silva Branca de Figueiroa	Guiomar de Valença	engenho Velho	12 fév. 1731 en mer.
Isabel da Fonseca Rego	mari marchand de bétail	24 Rio das Marés	Manoel Henriques da Fonseca Joana do Rego III	Ambrósio Nunes da Fonseca	engenho Velho	
Isabel Henriques	père marchand	40 Vila Real (Portugal)	André Lopes Maria Henriques		engenho Velho	
Joana do Rego III	mari planteur de canne	40 Poxim	Gaspar Nunes Espinosa Joana do Rego II	Manoel Henriques da Fonseca	Rio do Meio	avant 1737 à Lisbonne.
Joana do Rego (IV) de Sousa	mari chaudronnier	40 Manguapé	Gaspar Henriques da Fonseca Domingas Fagundes	Agostinho da Silva	engenho de Tiberi	
Joana do Rego V	mari planteur de canne	27 Poxim	Diogo de Chaves Luisa de Chaves	José Pereira	Tapira	
Joana Gomes da Silveira	père planteur de canne	50 Paraíba	Diogo Nunes Thomas II Vitoria Barbalha Bezerra		Embiribeira	12 mai 1734 en prison.

[1] Dans la séance de généalogie Guiomar dit avoir vingt-deux ans, mais le 2 mars 1731 elle revient sur ses déclarations et admet en avoir trente-six. Lors de son deuxième procès, instauré en 1737, elle déclare être âgée de trente ans.

João Gomes	planteur de tabac et de manioc	25 Embiribeira	Manoel da Rocha Bezerra Joana Gomes da Silveira		Embiribeira	
João Nunes Thomas	planteur de manioc	50 engenho Pindoba	Gaspar Nunes Espinosa Joana do Rego II		Rio do Meio	
José da Fonseca Caminha	mineur	[30] engenho do Meio	Luís de Valença Caminha Felipa da Fonseca		Pedra dos Angicos (Bahia)	
José da Fonseca Rego	planteur de canne	26 Rio das Marés	Manoel Henriques da Fonseca Joana do Rego III		engenho Velho	26 avr. 1733 en prison.
José Nunes	planteur	51 engenho do Meio	Gaspar Nunes Espinosa Isabel de Goes	Felipa Nunes	Rio das Marés	
Luís Álvares	vit de ses terres	60 Serinhaém	João Alvares Sanches Isabel da Fonseca	Leonor Morais	Santa Luzia das Tabocas	
Luís Nunes da Fonseca	planteur	64 Poxim	Luis Nunes da Fonseca I Maira Thomas I	Guiomar Nunes Bezerra	engenho Novo	
Luís de Valença Caminha		78 Ipojuca	Pedro da Costa Ana de Vandemes	Felipa da Fonseca	engenho Velho	7 nov 1729 en prison.
Luzia Barbalha Bezerra	père planteur de canne	50 Inhobim	Diogo Nunes Thomas II Vitoria Barbalha Bezerra		Embiribeira	
Manoel Henriques da Fonseca	planteur de canne et de manioc	51 Paraíba	Manoel Henriques Maria da Fonseca	Joana do Rego	Rio do Meio	av. 1737 à Lisbonne.
Maria Franca	mari planteur	35 Poxim	Diogo de Chaves Luisa de Chaves	Silvestre Pereira	Tapira	
Maria Franca da Fonseca	père planteur de canne	40 Poxim	Diogo Nunes Chaves Joana Nunes		Poxim	
Maria Henriques	mari marchand	[80/90] Vila Real (Portugal)	Gonçalo Dias Vila Real Felipa Gomes Henriques	André Lopes	engenho Velho	11 mars 1731 en mer.
Maria de Valença	mari planteur de canne	30 engenho do Meio	Luís de Valença Caminha Felipa Nunes da Fonseca	Antônio da Fonseca Rego	engenho Velho, puis Lisbonne	ap. 1756 à Evora ?
Mariana Páscoa Bezerra	père planteur	50 Paraíba	Diogo Nunes Thomas II Vitoria Barbalha Bezerra		engenho Novo	
Miguel Henriques da Fonseca	marchand de bovins	50 Porto Calvo	Antônio Mendes Maria Henriques		Rio das Contas (Bahia)	
Simão Rodrigues da Fonseca	éleveur	22/23 engenho Velho	Antônio da Fonseca Rego Maria de Valença		sertão de Jaguaripe	
Teresa Barbalha de Jesus	père planteur	52 Embiribeira	Diogo Nunes Thomas II Vitoria Barbalha Bezerra		Embiribeira	23 janv. 1733 en prison.
Vitória Barbalha	père planteur	18 engenho Novo	Diogo Nunes Thomas III Catarina Pereira		engenho Novo	

Tableau II – Données inquisitoriales des Paraibanos arrêtés par le Saint-Office

par ordre alphabétique des prénoms des prévenus

procès	nom	D	date de l'ordre d'arres-tation	date d'empri-sonne-ment	B	séance de généalo-gie	date de la première confes-sion	I	initiateur	séance de *crença*	séance(s) de torture	date de la lecture de la sentence (autodafé)	verdict	peine I : abjuration	peine II : autres
6288	Ambrósio Nunes	9	5 juil. 1730	29 juil 1732								20 sept. 1733	recebido*		cdb
10475	Antônio Nunes Chaves	12	21 juil. 1730	9 avr. 1731	26 avr. 1731	4 juin 1731	26 avr. 1731	46 ans	ses parents	2 avr. 1732	16 mai 1732	6 juil. 1732	réconcilié	*in forma*	ehpp/ps/cdb
34	Ana da Fonseca	10	24 déc. 1728	8 oct 1729	21 oct. 1729	24 nov. 1729	20 oct. 1729	35 ou 36 ans	son beau-frère Simão Rodrigues Álvares	26 jan 1730		17 juin 1731	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
10476	Antônio da Fonseca Rego	18	24 déc. 1728	22 nov 1729	9 déc. 1729	3 janv. 1730	2 déc. 1729	33 ans	Simão Rodrigues Álvares	14 fév. 1730		6 juil. 1732	réconcilié	*in forma*	ehpp ss rémis ps/cdb
6284	Branca de Figueiroa	13	24 déc. 1728	7 oct 1729	16 nov. 1729	12 déc. 1729	17 déc. 1732	10 ans	Felipa da Fonseca	19 déc 1732	7 mai 1732, 28 juin 1732 et 3 juil 1733	20 sept. 1733	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
4218	Cipriana da Silva	7	21 fév 1733	28 sept 1733	1 oct. 1733	5 oct. 1733	2 déc. 1733	son enfan-ce	Thomas Nunes	7 mai 1735	26 mai 1735	24 juil 1735	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
8879	Clara Henriques	13	24 déc. 1728	8 oct 1729	26 oct. 1729	4 nov. 1729	24 oct. 1729	18 ans	son beau-frère Simão Rodrigues Álvares	5 nov. 1729		17 juin 1731	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
1958	Diogo Lopes Vila Real	3	5 juil. 1730												
196	Diogo Nunes Thomas II	11	24 déc. 1728		24 oct. 1729		21 oct. 1729	70 ans	son père				recebido*		cdb
8177	Diogo Nunes Thomas III	23	24 déc. 1728	7 oct 1729	29 oct. 1729	19 nov. 1729	16 déc. 1729	30 ans	Simão Rodrigues Álvares	26 jan. 1730	13 mai 1732 et 4 sept. 1732	20 sept. 1733	réconcilié	*in forma*	ehpp/ps/cdb
2422	Dionisia da Fonseca	15	5 juil. 1730		27 nov. 1732	26 nov. 1732	30 juil. 1732	11 ans	ses parents	10 déc. 1732		27 juil 1733	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb

* Réconciliation post mortem.

D – nombre de dénonciations B – date de l'inventaire des biens
I – initiation faite X années avant la date de la première confession.

2422 2[ème] procès	Dionisia da Fonseca	4	10 mars 1737	5 oct 1737	5 nov. 1737	11 déc. 1737					18 mai 1741	18 juin 1741			ehpp ss rémis 40000 rs jusqu'au tiers de ses biens et 5 ans à ilha do Principe
3754	Dionisio da Silva	4	26 mars 1734	19 déc. 1741	11 janv. 1742	24 janv. 1742	8 jan. 1742	18/19 ans	son père		16 avr 1743	21 juin 1744	réconcilié	*de vehementi*	egi/ps/ payer le coût du procès
2296	Estêvão de Valença Caminha	11	24 déc. 1728	6 oct 1729	22 nov. 1729	17 nov. 1729	18 oct. 1729	15 ans	Simão Rodrigues Álvares	11 janv 1730		17 juin 1731	réconcilié	*in forma*	ehpp/ps/cdb
11	Felicitas Uxoa de Gusmão	3	5 juil 1730	7 avr. 1731	9 avr 1731	29 mai 1732	5 déc. 1731	13 ou 14 ans	Simão Rodrigues Álvares	29 mai 1732		6 juil. 1732	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
11778	Felipa da Fonseca	10	24 déc. 1728	17 oct 1729		26 mai 1730	26 oct. 1729	25 ans	son beau-frère Simão Rodrigues Álvares	2 juin 1730		17 juin 1731	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
10	Felipa Gomes Henriques	8	5 juil 1730	9 avr 1731	11 avr. 1731	11 avr. 1731	28 avr. 1732	entre 23 et 24 ans	son oncle Pedro Dias	9 mai 1732		6 juil 1732	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
435	Felipa Mendes	9	21 fév. 1733	27 sept. 1733	23 nov. 1733	4 janv. 1734	28 sept. 1733	13 ans	ses oncles Antônio Nunes, Maria Franca et Joana do Rego	29 janv 1734		24 juil 1735	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
9	Felipa Nunes	11	5 juil. 1730	9 avr 1731	9 avr. 1731	30 mai 1732	25 juin 1731	40 ans	son père	30 mai 1732		6 juil. 1732	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
8172	Fernando Henriques Alvares	9	5 juil 1730	août 1732	6 août 1732	23 oct. 1732	6 août 1732	18 ans	son oncle Simão Rodrigues Álvares			20 sept. 1733	faux, dissimulateur, confessant incomplet et impénitent[1]		excommunication cdb relaxé au bras séculier
13	Florença da Fonseca	8	5 juil 1730	9 avr. 1731	27 avr. 1731	2 janv. 1732	29 nov. 1731	25 ans	sa mère	24 janv 1732		6 juil. 1732	réconciliée	*in forma*	egi/ps/cdb
12	Floriana Rodrigues	11	5 juil. 1730	9 avr 1731	29 nov. 1731	23 janv. 1732	29 nov. 1731	entre 22 et 23 ans	sa cousine Maria da Fonseca	28 janv 1732		6 juil. 1732	réconciliée	*in forma*	egi/ps/cdb
436	Francisco Pereira de Moura	5	21 fév. 1733	29 sept. 1733	13 oct. 1733	18 janv. 1734	8 janv. 1734	15 ans	son beau-frère Antônio da Fonseca	21 janv 1734		24 juil 1735	réconcilié	*in forma*	egi/ps/cdb
11772	Guiomar Nunes	15	24 déc. 1728	8 oct. 1729	10 oct. 1729	5 déc. 1729	17 juin 1731	16 ans	Simão Rodrigues Álvares			17 juin 1731	convaincue [de judaïsme], nie les fautes avec obstination[2]		excommunication cdb relaxée au bras séculier

[1] Ficto falso simulado confitente diminuto e impenitente.
[2] Convicta, negativa e pertinás.

11773	Guiomar Nunes Bezerra	12	24 déc. 1728	7 nov. 1729	27 oct. 1729	28 nov. 1729	26 oct. 1729	26 ans	Simão Rodrigues Álvares	19 janv. 1730		17 juin 1731	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
4059	Guiomar de Valença	11	24 déc. 1728	7 oct. 1729		3 janv. 1730	26 oct. 1729	10 ans	Simão Rodrigues Álvares	5 janv. 1730		17 juin 1731	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
4059 2ème procès	Guiomar de Valença	2	10 mars 1737		7 nov. 1737	26 nov. 1737					30 sept. 1739	18 oct 1739			egi 20000 reis jusqu'au tiers de ses biens, 3 ans au Cap-Vert
4259	Henrique da Silva	7	5 juil. 1730						Simão Rodrigues Álvares			1759			
8032	Isabel da Fonseca Rego	16	5 juil. 1730	juil. 1732	12 déc. 1732	17 nov. 1732	30 juil. 1732	11 ans	son père	16 déc. 1732	29 août 1733	20 sept. 1733	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
3231	Isabel Henriques	8	5 juil. 1730	9 avr. 1731	17 août 1731	18 août 1731	13 août 1731	10 ans	Maria da Fonseca	30 janv. 1732		6 juil. 1732	réconciliée	*in forma*	egi/ps/cdb
9164	Joana do Rego III	9	24 déc. 1728	17 oct. 1729	26 oct. 1729	6 déc 1729	26 oct. 1729	20 ans	Simão Rodrigues Álvares	11 fév. 1730		17 juin 1731	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
3938	Joana do Rego V	8	21 fév. 1733	28 sept. 1733		14 oct. 1733	2 oct 1733	11 ans	son père	1 juin 1735		24 juil 1735	réconciliée	*in forma*	cha/ps/cdb
2613	Joana do Rego (IV) de Sousa	14	28 sept. 1731	29 juil 1732	30 juil. 1732	3 oct. 1732					6 juil 1735	24 juil 1735	réconciliée	*de vehementi*	egi/ps/cdb
2325	Joana Gomes da Silveira	10	5 juil. 1730	9 avr. 1731	8 mai 1731	8 mai 1731						24 juil 1735	absoute		payer le coût du procès
8534	João Gomes	2	21 fév. 1733	28 sept. 1733	7 oct. 1733	15 mars 1734					5 sept. 1737	16 sept. 1737	réconcilié	*de levi*	ps/ payer le coût du procès
8033	João Nunes Thomas	16	5 juil. 1730		8 août 1732	6 nov. 1732	30 juil 1732	30 ans	son père	18 juil. 1733		20 sept. 1733	réconcilié	*in forma*	egi/ps/cdb
2608	José da Fonseca Caminha	14	24 déc. 1728	7 déc. 1734	9 déc. 1734	4 mai 1735	9 déc. 1734	19 ou 20 ans	son père	7 mai 1735		24 juil 1735	réconcilié	*in forma*	egi/ps/cdb
8039	José da Fonseca Rego	6	5 juil. 1730	29 juil 1732	12 mars 1733	20 fév. 1733	30 juil. 1732	10 ou 11 ans	son père	22 avr. 1733		20 sept. 1733	recebido*		cdb
15	José Nunes	12	5 juil. 1730	9 avr. 1731	9 avr. 1731	14 mai 1732	9 avr. 1731	plus de 30 ans	son père	21 mai 1732		6 juil. 1732	réconcilié	*in forma*	egi/ps/cdb
9052	Luis Alvares	5	21 fév. 1733	27 sept. 1733	1 oct. 1733	19 nov. 1733	19 nov. 1733	30 ans[1]	Antônio Nunes Chaves	23 déc. 1735	30 août 1737	23 sept. 1737	réconcilié	*in forma*	ehpp/ps/cdb

* Réconciliation post mortem.

[1] déclaration en 1735.

9966	Luis Nunes da Fonseca	11	24 déc 1728	6 oct 1729	5 nov. 1729	10 janv. 1730	22 oct. 1729	35 ans	son beau-frère Simão Rodrigues Álvares	8 fév. 1730	8 mai 1731	17 juin 1731	réconcilié	*in forma*	ehpp/ps/cdb
298	Luis de Valença Caminha	28	24 déc. 1728	7 oct 1729			7 nov. 1729	15 ou 20 ans	Simão Rodrigues Álvares			20 sept 1761	recebido*		cdb
816	Luzia Barbalha Bezerra	11	5 juil 1730	9 avr 1731	26 mars 1732	26 mars 1732					27 mai 1735	24 juil 1735	réconciliée	*de vehementi*	egi/ps/ payer le coût du procès
9967	Manoel Henriques da Fonseca	10	24 déc 1728	7 oct 1729	18 nov 1729	9 nov 1729	8 nov 1729	25 ans	son père	14 fév 1730		17 juin 1731	reconcilié	*in forma*	ehpp/ps/cdb
9393	Maria Franca	12	21 fév 1733	28 sept 1733	30 sept 1733	17 mars 1734	3 mars 1734	20 ans	Simão Rodrigues Álvares	24 mars 1734		24 juil 1735	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
8998	Maria Franca da Fonseca	9	5 juil 1730	14 avr 1731	28 mai 1731	10 mai 1732	28 mai 1731	20 ans	Simão Rodrigues Álvares	12 mai 1732		6 juil 1732	réconciliée	*in forma*	egi/ps/cdb
6761	Maria Henriques	5	25 juil 1730												
1530	Maria de Valença	11	24 déc. 1728	7 oct 1729	28 nov. 1729	9 janv. 1730	24 nov. 1729	16 ou 18 ans	Simão Rodrigues Álvares	juin 1730?		17 juin 1731	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
1530 2ème procès	Maria de Valença	3	3 oct 1737	nov 1737	5 nov 1737	5 nov 1737	13 fév. 1738					20 juin 1756			ehpp ss rémis/ ne pas sortir d'Évora
3514	Mariana Páscoa Bezerra	10	5 juil 1730	9 avr 1731	11 avr. 1731	15 avr 1731					7 juil 1735	24 juil 1735	réconciliée	*de vehementi*	egi/ps 20000 rs jusqu'au tiers de ses biens
2919	Simão Rodrigues da Fonseca	5	21 fév 1733	6 août 1736	22 août 1736	16 oct. 1736	6 août 1736	quand il avait 14 ans	son père	20 nov. 1736		1 sept 1737	réconcilié	*in forma*	egi/ps/cdb
2919 2ème procès	Simão Rodrigues da Fonseca			fév 1741			13 fév. 1741					13 mars 1741	absous		
9397	Teresa Barbalha de Jesus	8	5 juil. 1730	9 avr 1731	11 avr. 1731	12 avr. 1731						24 juil 1735	absoute		Payer le coût du procès
3613	Vitória Barbalha	4	5 juil 1730	9 avr 1731	12 mars 1732	12 mars 1732	10 mars 1732	10 ans	sa sœur Brigida Barbosa	12 mars 1732		6 juil. 1732	réconciliée	*in forma*	ehpp/ps/cdb
3461	Miguel Henriques da Fonseca		5 juil. 1730	6 août 1737	20 août 1737	21 août 1737						23 juil 1738	absous		Payer le coût du procès

Abréviations

Lieux:

eng.	*engenho* (moulin à sucre)
Pe	Pernambouc
Port	Portugal

Peines:

egi	emprisonnement au gré des inquisiteurs (cárcere a arbítrio)
ehpp	emprisonnement et habit pénitentiel perpétuel (cárcere e hábito perpétuo)
ehpp ss rémis	emprisonnement et habit pénitentiel perpétuel sans rémission (cárcere e hábito perpétuo sem remissão)
cdb	confiscation des biens
ps	peines spirituelles

Tableau III – Informations contenues dans la séance de généalogie (‘qualité’ de sang, éducation religieuse, alphabétisation)

par ordre alphabétique des prénoms des prévenus

nom	séance de généalogie	âge* et lieu de naissance	« qualité » de sang**	lieu du baptême	parrains	officiant	confirmation	parrain/marraine	prières et commandements catholiques	alphabétisation
Ana da Fonseca	24 nov 1729	50 Paraíba	nouvelle-chrétienne	Pernambouc			église de São Gonçalo de la ville de Paraíba	Ana de Morais	S'est trompé sur certains points du Credo et des commandements de la Loi de Dieu	Ne sait ni lire ni écrire.
Antônio da Fonseca Rego	3 janv 1730	48 Olinda	ne sait pas	Alentours d'Olinda			Goiana	Matias Vidal	A tout très bien su	Sait lire et écrire
Antônio Nunes Chaves	4 juin 1731	58 Poxim	nouveau-chrétien	paroisse Santiago de Poxim	Agostinho César de Andrade et Maria Rodrigues	curé Manoel Nunes Travassos	église de Poxim par D Estêvão Brioso		A tout bien su	Sait lire et écrire
Branca de Figueiroa	12 déc 1729	70 Santo Antônio do Cabo (Pe)	ne sait pas	paroisse de Santo Antônio do Cabo	Antônia da Silva Figueiroa (grand-mère)		église paroissiale de Goiana par D. Estêvão Brioso	Ana Paes	Ne savait pas les commandements de la Ste Mère Eglise	Sait lire et écrire
Cipriana da Silva	5 oct 1733	50 Serinhaém	partie de nouvelle-chrétienne	église de Serinhaém	Miguel Henriques		église de Poxim par D Estêvão Brioso de Figueiredo	le P Francisco Pereira	A mal su les commandements de la Ste Mère Eglise	
Clara Henriques	4 nov 1729	69 Cucaú	nouvelle-chrétienne	Cucaú	João [?] Acioli et Agueda Carneiro		église de Santa Luzia à Paraíba par D. Estêvão Brioso	Guiomar Nunes	A tout très bien su	Ne sait ni lire ni écrire.
Diogo Nunes Thomas III	19 nov 1729	53 Paraíba	vieux-chrétien puis demi-nouveau-chrétien	ville de Paraiba	Gaspar Henriques [da Fonseca] et Joana do Rego [II]		district de la Paraíba par D Matias	Gaspar Nunes	A tout su sauf le Credo et les commandements de la Ste Mère Eglise, alléguant ne pas bien s'en souvenir	Sait lire et écrire

* Age déclaré lors de la séance de généalogie et à défaut, à la première confession.

** La “ qualité ” de sang déclarée à l'arrivée aux Estaus pouvait changer plusieurs fois en cours de procédure et celle déclarée lors de la séance de généalogie n'était pas toujours la même que les juges prennaient en compte pour rendre leur verdict. Voir le cas de Joana do Rego IV (3ème partie, II-2 “ Joana do Rego IV ”).

Dionisia da Fonseca	26 nov 1732	23/24 Rio das Marés	nouvelle-chrétienne, en partie ou en entier	*ermida* Nossa Sra do Pilar (rio das Marés)	João Nunes Thomas (oncle) et D. Felicitas Peres de Gusmão	fulano da Fonseca	église paroissiale Nossa Sra. das Neves de Paraíba par D. Fr. José Fialho	D Ines Neta Pereira femme de Pedro Cardoso Moreno maître du Tibiri	A tout bien su	Ne sait ni lire ni écrire.
Dionisio da Silva	24 janv 1742	28 Paraíba	se dit vieux-chrétien	église Nossa Sra do Pilar (Rio das Marés)	Diogo de Mendonça et sa femme Antônia		n'a pas été confirmé		A tout très bien su	Sait lire et écrire
Estêvão de Valença Caminha	17 nov 1729	26 eng. do Meio	nouveau-chrétien	église du eng do Meio	José Carlos Moreno et Ana da Fonseca		par D Fr José Fialho	Eugênio Cavalcante	A tout très bien su	[belle signature]
Felicitas Uchoa de Gusmão	29 mai 1732	48 São Gonçalo de Tapessima (Pe)	soupçons de nouvelle-chrétienne par son père	église de São Gonçalo de Tapessima	Dionisio Peres de Gusmão (demi-frère), n'a pas de marraine.		église de Santo Estêvão par D. Matias	Dona Nazaria (tante)	A tout bien su.	Sait lire et écrire.
Felipa da Fonseca	26 mai 1730	58 Poxim	nouvelle-chrétienne	église de Poxim	capitaine Manoel Cavalcante et sa femme D. Inês		église de Poxim par D. Estêvão	Joana do Rego [II] (sœur)	A tout su	Ne sait ni lire ni écrire.
Felipa Gomes Henriques	11 avr. 1731	35 Vila Real (Port)	demi- nouvelle-chrétienne	S. Pedro de Vila Real	Antônio Lopes et Brites [Mendes de Leão]		Vila Real		A tout su sauf les commandements de la Ste Mère Eglise.	Ne sait ni lire ni écrire.
Felipa Mendes	4 janv 1734	23 Poxim	nouvelle-chrétienne	ermida Nossa Sra da Graça (Poxim)	Pantaleão Lobo, n'a pas de marraine		n'est pas confirmée		N'a pas su les commandements de la Ste Mère Eglise.	Ne sait ni lire ni écrire.
Felipa Nunes	30 mai 1732	50 Rio das Marés	nouvelle-chrétienne	paroisse de Sta Luzia (Poxim)	le Père Antônio Serrão, n'a pas de marraine	le curé Antônio de Souza	ville de Paraíba, paroisse Nossa Sra das Neves.	Dona Margarida	A tout su	Ne sait ni lire ni écrire.
Fernando Henriques Alvares	23 oct 1732	37 Moura (Port)	en partie nouveau-chrétien	Moura ?			église de São Miguel (Castelo Branco) par l'évêque de Guarda (D. Rui de Moura Teles)	João Moyo Pimenta, noble	A su	Sait lire et écrire
Florença da Fonseca	2 janv 1732	40 Poxim	demi-nouvelle-chrétienne	paroisse Santiago (Poxim)	Estácio de Almeida (maître do eng. Espírito Santo) et Felipa Nunes	Père Manoel Nunes Travaço	paroisse Santiago (Poxim) par l'évêque précédent	Père Francisco Pereira	A tout très bien su sauf les commandements de la Ste Mère Eglise.	Ne sait ni lire ni écrire.
Floriana Rodrigues	23 janv 1732	40 eng do Meio	en partie nouvelle-chrétienne		Antônio de Abreu et Ana da Fonseca		église paroissiale de Nossa Sra. das Neves	D Angela Maria da Cruz	A tout très bien su	Ne sait ni lire ni écrire.
Francisco Pereira de Moura	18 janv 1734	40 eng de Santo André	vieux-chrétien	chapelle du eng do Meio	Brás Fragoso et sa sœur Maria Ribeira		*capelinha* do Père Gonçalo de Gouvea par D. Fr. José Fialho	le colonel João Peixoto	A tout très bien su	Sait lire et écrire
Guiomar de Valença	3 janv 1730	36[1] eng Velho	nouvelle-chrétienne	chapelle du eng do Meio	Luis Nunes et Guiomar Nunes		chapelle de São Francisco (eng. Novo) par D. José Fialho	Maria Peixoto	A tout su	Sait lire et écrire

Guiomar Nunes	5 déc 1729	35 Pernam-bouc	ne sait pas, mais père vieux-chrétien	Pernambouc	ne sait pas		chapelle de Santo Xavier (sic) par D. Fr José Fialho	Dona Micaela	S'est trompé sur quelques points des commandements de la Ste Mère Eglise.	Ne sait ni lire ni écrire.
Guiomar Nunes Bezerra	28 nov 1729	47 eng. de Inhobim	en partie nouvelle-chrétienne	église de São Cosme (eng. de Inhobim)	Baltazar da Rocha Bezerra et Serafina de Morais	curé D João	église de São Cosme (eng de Inhobim) par D. Matias de Figueiredo	Joana Gomes	Savait assez	Ne sait ni lire ni écrire.
Isabel da Fonseca Rego	17 nov 1732	24 Rio das Marés	nouvelle-chrétienne, en partie ou en entier	ermida Nossa Sra do Pilar (rio das Marés)	Dionisio Peres de Gusmão et Felipa da Fonseca	P. Manoel Coutinho	église de São Gonçalo do Collège (sic) de la Compagnie à Paraíba par D. Fr. José Fialho	Felipa de Sousa	A tout bien su	Sait lire et écrire un peu
Isabel Henriques	16 août 1731	40 Vila Real (Port)	nouvelle-chrétienne	église de São Pedro de Vila Real	Francisco Lopes (cousin) et D. Joana [Botelho]		église de São Pedro de Vila Real par l'archevêque de Braga	Francisco de Figueiredo	A tout su	Ne sait ni lire ni écrire.
Joana do Rego III	6 déc 1729	40 Poxim	nouvelle-chrétienne	Poxim, ne se rappelle pas du nom de l'église	Diogo Nunes [Thomas] et Felipa da Fonseca		église paroissiale de la ville de Paraíba par D José Fialho	Felipa de Sousa	A tout bien su	Ne sait ni lire ni écrire.
Joana do Rego (IV) de Sousa	3 oct 1732	40 Manguapé	se croit vieille-chrétienne	église Nossa Sra do Rosário (eng. de Tibiri ?)	Père Manoel da Fonseca et Guiomar Nunes	Père Manoel Martins	église Nossa Sra da Ajuda, lieu-dit de Batalha (Paraíba) par l'évêque précédent	Isabel Pinta	A su	Ne sait ni lire ni écrire.
Joana do Rego V	14 oct. 1733	27 Poxim	en partie nouvelle-chrétienne	église Nossa Sra da Graça (Poxim)	Antônio Pimentel et Maria Henriques	Père Francisco de Brito	n'est pas confirmée		A tout bien su sauf les commandements de la Ste Mère Eglise.	Ne sait ni lire ni écrire.
Joana Gomes da Silveira	8 mai 1731	50 Paraíba	demi- nouvelle-chrétienne	église de São Marcos (eng. de Gargaú)	Manoel Henriques (oncle) et Guiomar Nunes (grand-mère)	P. Antônio Fernandes de Macedo	église de São Gonçalo par Estêvão Brioso	Maria Thomas (tante)	Savait	Sait lire et écrire
João Gomes	15 mars 1734	25 Embiri-beira	en partie nouveau-chrétien	paroisse Nossa Sra do Socorro (eng. dos Reis)	Andreza da Rocha	P. André Rodrigues	chapelle de São Francisco Xavier (Embiribeira) par D. Fr. José Fialho	Manoel Correa	A tout bien su	Sait lire et écrire
João Nunes Thomas	6 nov 1732	50 eng. de Pindoba	en partie nouveau-chrétien	terres du eng. Pindoba (paroisse de Nossa Sra das Neves de la ville de Paraíba)	Gaspar Henriques [da Fonseca] (oncle) et Maria Thomas (tante)		n'est pas confirmé		Savait tout	Sait lire et écrire
José da Fonseca Caminha	4 mai 1735	[30] eng. do Meio	nouveau-chrétien	paroisse de São Cosme e Damião (eng. do Meio)	P. João de Araújo Nodonho [?] et D. Ana Tavares	P. João de Araújo Nodonho [?]	n'est pas confirmé		A tout bien su	Sait lire et écrire
José da Fonseca Rego	20 fév. 1733	26 Rio das Marés	en partie nouveau-chrétien ou avec part de vieux-chrétien	*ermida* Nossa Sra do Pilar (rio das Marés)	Luis da Fonseca Rego (oncle) et Ana da Fonseca		église Nossa Sra das Neves par D. Fr. José Fialho	João de Almeida de Gouveia planteur de canne au Tibiri	A tout bien su	Sait lire et écrire

José Nunes	14 mai 1732	51 eng do Meio	en partie nouveau-chrétien	église paroissiale de Paraíba, Nossa Sra das Neves	Manoel de Paiva da Silva et Felipa de Sousa		église paroissiale de la ville de Paraíba, Nossa Sra das Neves par D Francisco de Lima	Francisco de Melo	A tout bien su	Sait lire et écrire
Luis Alvares	19 nov 1733	60 Serinhaém	nouveau-chrétien	paroisse de Serinhaém	Bartolomeu Lins et D Bernarda		église de Poxim de Cima par D. Estêvão	João da Paz	Savait tout	[Signe son procès]
Luis Nunes da Fonseca	10 janv 1730	64 Poxim	en partie nouveau-chrétien par les deux côtés	chapelle du eng de Poxim	Gabriel de Mendonça et Joana Nunes	P Antônio Fernandes de Bastos	chapelle du eng Una par D. Estêvão Brioso	P Miguel Dias	A tout très bien su	Sait lire et écrire
Luzia Barbalha Bezerra	26 mars 1732	50 Inhobim	demi- nouvelle-chrétienne	église de São Cosme e Damião (eng. de Inhobim)	P D João et Maria Thomas (tante)	P D João	église de São Cosme e Damião (eng. de Inhobim) par D. Estêvão Brioso	Maria Bezerra	A très bien su	Apprit à lire et à écrire.
Manoel Henriques da Fonseca	9 nov 1729	51 Paraíba	nouveau-chrétien	chapelle du eng de Inhobim	João Rodrigues		chapelle N Sra do Rosario do eng de Tibiri par D Matias de Figueiredo	colonel Jerônimo Cavalcante de Albuerque	A tout bien su	Sait lire et écrire
Maria de Valença	9 janv 1730	30 eng do Meio	nouvelle-chrétienne	église Nossa Sra das Candeias (eng. do Meio)	Simão Rodrigues Alvares et Guiomar Nunes	curé Joao de Araujo	église de São Francisco Xavier (terres du eng. Velho) par D Fr José Fialho	D Micaela Teixeira de Vasconcelos	A tout très bien su	Sait lire et écrire
Maria Franca	17 mars 1734	35 Poxim	nouvelle-chrétienne	chapelle de Santiago (eng. de Poxim)	colonel Antônio Cavalcante et Florença da Fonseca (tante)	P Francisco Ferreira	n'est pas confirmée		Savait bien sauf les commandements de la Ste Mère Eglise.	Ne sait ni lire ni écrire.
Maria Franca da Fonseca	10 mai 1732	40 Poxim	nouvelle-chrétienne	paroisse de Santiago (Poxim)	Simão Rodrigues [Alvares] et sa femme	curé Manoel Nunes	*capelinha* du eng Velho par l'évêque du Pernambouc	D Maria Pessoa femme de Pantaleão Lobo	A tout très bien su	Ne sait ni lire ni écrire.
Mariana Páscoa Bezerra	15 avr. 1731	50 Paraíba	demi- nouvelle-chrétienne	paroisse Nossa Sra da Ajuda (eng. Velho)	Marcos de Oliveira et Isabel de Barros	curé Manoel de Sousa	église de São Cosme e São Damião (eng. de Inhobim) par D. Matias	Maria da Silveira	Savait tout sauf les commandements de la Ste Mère Eglise.	Ne lit que l'écriture ronde mais ne sait pas écrire.
Simão Rodrigues da Fonseca	16 oct 1736	22/23 eng. Velho	nouveau-chrétien	eng da Pindoba	Pedro Cardoso Moreno (maître du eng.) et Felipa Nunes		chapelle de São Francisco Xavier (eng. Novo) par D. Fr. José Fialho	P Francisco Xavier	A tout bien su	Sait lire et écrire
Teresa Barbalha de Jesus	12 avr 1731	52 Embiribei-ra	demi- nouvelle-chrétienne	église Nossa Sra da Ajuda (eng. Velho)	Manoel Rodrigues et Maria Thomas		église da Capelinha par D José Fialho	Ana da Fonseca	Ne se rappelle pas des commandements de la Ste Mère Eglise.	Ne lit que l'écriture ronde.
Vitória Barbalha	12 mars 1732	18 eng Novo	en partie nouvelle-chrétienne par son père	paroisse Santo Antônio (eng. Novo)	Luis Nunes et Felipa Gomes	curé Manoel Rodrigues	chapelle de São Francisco par l'actuel évêque	Guiomar Nunes (tante)	A tout très bien su	Ne sait ni lire ni écrire.

Abréviations

AHU	Arquivo Histórico Ultramarino (Lisbonne)
ANTT	Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (Lisbonne)
CGSO	Conselho Geral do Santo Ofício
HSO	Habilitações do Santo Ofício
IC	Inquisition de Coimbra
IE	Inquisition d'Évora
IL	Inquisition de Lisbonne
nt.	número de transferência (documentation non cataloguée)
liv.	livre
pc.	procès
ASV	Archivio Segreto Vaticano (Vatican)

N.B.: Les noms propres cités dans le corps du texte ont été modernisés à la brésilienne (p. ex. : Antônio Vieira, Felipa Nunes, etc.), tandis que les citations faites en portugais dans les notes de bas de page conservent l'orthographe de la source.

Bibliographie

I. Sources manuscrites

Amsterdam, Ets Haim

Nos. 48 A 1 et 49 B 16

Évora, Biblioteca Pública de Évora

Cód. CXVI/2-2

Lisbonne, Arquivo Nacional/Torre do Tombo

FONDS INQUISITION

Conseil Général du Saint-Office

Nt.: 4149, 4155
Livres: 36, 369
Liasses: 4 (doc. 12 et doc. 72); 8 (doc. 11).

Habilitations du Saint-Office

Antônio	liasse 20, doc. 613
	liasse 31, doc. 812
	liasse 32, doc. 824
	liasse 57, doc. 1203
	liasse 58, doc. 1206
	liasse 77, doc. 1488
Belchior	liasse 3, doc. 40
Bernardino	liasse 2, doc. 29
Felipe	liasse 4, doc. 60
João	liasse 28, doc. 694
Leandro	liasse 1, doc. 5
Manuel	liasse 47, doc. 1047
Nicolau	liasse 5, doc. 80
Incompletas	liasse 24, doc. 11

Inquisition de Lisbonne

Livres :
- 18, 19, 20, 21, 22, 23 (registre de la correspondance)
- 84 (fisc)
- 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114 (registre des nominations de officiers)
- 154 (instructions provenant du Conseil Général)
- 191 (procurations de l'Ordinaire)
- 202, 204, 205, 206, 208, 209, 216, 217, 219, 220, 223, 227, 228, 230, 233, 235, 254, 260, 266, 263, 284, 287, 292, 300 (*Cadernos do Promotor*)
- 904 (dépenses avec les prisonniers)

Liasses: 23 (doc. 13 et 92); 24 (doc. 47); 27 (doc. 20)

Procès:

9	Felipa Nunes	4259	Henrique da Silva
10	Felipa Gomes Henriques	4847	Manoel de Morais
11	Felícitas Uchôa Peres de Gusmão	5579	Sebastião de Azevedo
12	Floriana Rodrigues	5586	Cristóvão Rausch
13	Florença da Fonseca	6284	Branca de Figueiroa
15	José Nunes	6288	Ambrósio Nunes
34	Ana da Fonseca	6761	Maria Henriques
196	Diogo Nunes Thomas I	7276	Miguel Francês
298	Luís de Valença Caminha	7533	Manoel Gomes Chacão
306	Mateus da Costa	7820	Antônio Henriques
435	Felipa Mendes	8032	Isabel da Fonseca Rego
436	Francisco Pereira de Moura	8033	João Nunes Thomas
816	Luzia Barbalha Bezerra	8039	José da Fonseca Rego
1377	Antônia Maria	8172	Fernando Henriques Álvares
1530	Maria de Valença	8177	Diogo Nunes Thomas II
1847	Francisco Ramires	8534	João Gomes da Silveira
1958	Diogo Lopes	8879	Clara Henriques II
2296	Estêvão de Valença	8998	Maria Franca da Fonseca
2325	Joana Gomes da Silveira Bezerra	9052	Luís Álvares
2422	Dionísia da Fonseca	9164	Joana do Rego III
2608	José da Fonseca Caminha	9393	Maria Franca
2613	Joana do Rego IV	9397	Teresa Barbalha de Jesus
2919	Simão Rodrigues da Fonseca	9966	Luís Nunes da Fonseca
3127	André Pereira	9967	Manoel Henriques da Fonseca
3129	Antônio Esteves (Velho)	10291	Inês Mendes de Andrade
3231	Isabel Henriques	10475	Antônio Nunes Chaves
3514	Mariana Páscoa Bezerra	10476	Antônio da Fonseca Rego
3613	Vitória Barbalha	11562	Pedro de Almeida
3671	Pedro da Cruz	11575	João Nunes Velho
3754	Dionísio da Silva	11772	Guiomar Nunes
3938	Joana do Rego V	11773	Guiomar Nunes Bezerra
3953	Pedro Homem da Costa	11778	Felipa da Fonseca
4059	Guiomar de Valença	16484	Gaspar Henriques da Fonseca
4218	Cipriana da Silva		

Inquisition de Coimbra

Procès 2698 Manoel de Carvalho

Inquisition d'Évora

Livre 108

CHANCELLERIE ROYALE

D. João V: livres 88 et 90

REGISTRES PAROISSIAUX

São Miguel, Lisboa, B2, cx. 2.

Lisbonne, Arquivo Histórico Ultramarino

Paraíba:	liasse	6 (ancienne cote)
	caisses	1 (doc. 77)
		2 (doc. 117, 118 et 124)
		5 (ancienne cote)
		6 (ancienne cote)
		7 (ancienne cote)
		9 (ancienne cote)
Pernambouc:		
	caisses	5 (doc. 422)
		39 (doc. 3496)

Lisbonne, Biblioteca Nacional de Lisboa

Cód. (749), 867 et 868
Ms. 29, n° 31

Recife, Arquivo da Província de Santo Antônio do Recife

Livre VI, 42
Livre XVII, 4, n° 3 et 4

Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional

Ms. 9, 1, 19
Coleção Teatro/censura: "Branca Dias"

Rome, Archivio Segreto Vaticano

Congregazione del Concilio, Relationes Diœcesium

596 (Olinden)
712 (Salvatoris in Brasilia)

Segretaria di Stato, Portogallo

Nos. 88, 90

Rome, Arquivium Romanum Societatis Iesu

Bras 10^I

Rome, Archivio della Sacra Congregazione di Propaganda Fide

Acta 97 (1727), 157.21

Vila Real (Portugal), Arquivo Distrital

Livre 008, cx. PVRL 24-01

II. Sources imprimées et ouvrages anciens

Aguillar, Moseh Rephael de. *Tratado da Imortalidade da Alma* [± 1640], dans: Samuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma*, Éd. P. Gomes, Lisbonne: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982, 249-264.

Annunciaçam, Diogo da. *Sermam do auto da Fe, Que se celebrou na Praza do Rocio desta Cidade de Lisboa, junto dos Paços da Inquisiçaõ, em 6. de Setembro do Anno de 1705* [...]. Lisbonne: Antonio Pedrozo Galraõ, 1705.

Antonil, André João [G. A. Andreoni]. *Cultura e opulencia do Brasil por suas drogas e minas*. Éd. A. Mansuy. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1968 (1ère éd.: 1711).

Aragão, Francisco Ximenes de. *Extinçam do Iudaismo, e mais seitas supersticiosas: e exaltaçam da só verdadeira Religiaõ Christaã, dada por Deos aos homês para por ella serem saluos*. Lisbonne: Pedro Craesbeeck, 1628.

[Areda, Diogo de]. *Tratado sobre os varios meyos, que se offerecerão a sua Magestade Catholica para remedio do judaismo neste Reyno de Portugal*. S.l.: s.e., s.d.

Arrais, Fr. Amador. *Diálogos*. Éd. F. de Figueiredo. Lisbonne: Livraria Sá da Costa, 1944 (1ère éd.: 1598).

Barnett, Lionel D. *El Libro de los Acuerdos, being the records and accompts of the Spanish and Portuguese synagogue of London from 1663 to 1681*. Oxford: University Press, 1931.

Barrios, Daniel Levi de. *Hes Jaim Arbol de las Vidas del Kahal Kados Amstelodamo*. [Amsterdam]: s.e., [1689].

Brandão, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das Grandezas do Brasil* [1618]. Éds. J.A. Gonsalves de Melo et L. Dantas Silva. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Ed. Massangana, 1997.

Calado, Frei Manoel. O *Valeroso Lucideno e Triumpho da Liberdade*. Lisbonne: Paulo Craesbeeck, 1648 (nombreuses rééd).

Campely, Fr. João da Apresentação, "Epítome da vida, ações e morte do Ilmo. E Revmo. Bispo de Pernambuco, Arcebispo da Baía e Bispo da Guarda em Portugal, D. Frei José Fialho; dedicado à Venerável Congregação de Cister em Portugal, por ____ Frade Menor da Província do Brasil (+ 1741)". Éd. Fr. B. Mueller. *Revista Eclesiástica Brasileira*. 12 (1952) 347–370; 14 (1954) 80– 110; 16 (1956) 635–645 et 904–916; 17 (1957) 361–374.

Constituiçoens primeiras do arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo illustrissimo, e reverendissimo senhor d. Sebastião Monteiro da Vide *Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade, propostas, e aceitas em o synodo diecesano* [sic], *que o dito senhor celebrou em 12 de Junho do anno de 1707*. Lisbonne: Miguel Deslandes, 1765 [1ère éd.: 1720].

Constituições synodaes do arcebispado de Lisboa novamente feitas no synodo diocesano [...] *em 30 dias de Mayo do anno de 1640* [...]. Lisbonne: Paulo Craesbeeck, 1656 [rééd. chez Filippe de Sousa Villela, 1737].

Corpo Diplomático Português, Relações com a Cúria Romana, Éd. J.C. de Freitas Moniz. Lisbonne: Typographia da Academia Real das Sciências, 1910.

Couto, Domingos do Loreto. *Desaggravos do Brasil e Glorias de Pernambuco* [1757]. Rio de Janeiro: Officina Typographica da Bibliotheca Nacional, 1904.

Dellon, Charles. *L'Inquisition de Goa: La relation de Charles Dellon (1687)*. Éds. C. Amiel et A. Lima. Paris: Chandeigne, 1997.

Dines, Alberto. "Repertório de pessoas nascidas ou moradoras no Brasil que saíram penitenciadas em Autos da Fé, públicos e privados, na Inquisição de Lisboa entre agosto de 1700 e outubro de 1723" dans: *Vínculos de Fogo, Antônio José da Silva, o Judeu, e outras histórias da Inquisição em Portugal e no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 915–975.

Ennes, Ernesto. "Os Palmares, subsídios para a sua história", dans: *Primeiro Congresso de História da Expansão Portuguesa no Mundo*, Lisbonne: Ministério das Colónias, 1938, vol. I, 63–238.

Falbel, Nachman. *O Catálogo dos inquisidores de Frei Pedro Monteiro e sua complementação por um autor desconhecido*. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos, 1980 [éd. du *Catálogo* : 1721–1725].

Fonseca, Antônio José Vitoriano Borges da. "Nobiliarchia Pernambucana". *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. 47 (1925) et 48 (1926).

Fonseca, Isaac Aboab da. *Parafrasis comentado sobre el Pentateuco*. Amsterdam: Iaacob de Cordova, 5441 [1681].

Herckman, Elias. *Descrição geral da capitania da Paraíba* [1639]. João Pessoa: A União, 1982.

Israël, Menasseh ben. *Resurreccion de los muertos, libros III en los quales contra los Zaduceos, se prueva la immortalidad del alma, y Resurreccion de los muertos* [...]. Amsterdam: Menasseh ben Israël, 5396 [1636].

Israël, Menasseh ben. *Thesouro dos Dinim que o povo de Israel he obrigado a saber e observar. Com duas Taboadas muy copiosas. Dedicado a os muy Nobres Magnificos, e Prudentes Senhores Parnaßim deste Veneravel Kaál Kados*. Amsterdam: Eliahu Aboab, 5405 [1645].

Jaboatão, Fr. Antônio de Santa Maria. *Sermaõ do Gloriozo S. Pedro Martyr*. Lisbonne: Pedro Ferreyra, 1751.

Jesus, Fr. Roberto de. *Sermam do glorioso S. Pedro Martyr, O primeiro Inquisidor martyrizado, ou o primeiro que deo a vida em defensa da Fé, que defende o Santo*

Tribunal da Inquisiçaõ ; mandado imprimir pelos Familiares do Santo Officio da Cidade da Bahia. Na occasiaõ em que celebràraõ a sua primeyra Festa com húa procissaõ [...] *na era de 1697*. Lisbonne: Antonio Pedroso Galraõ, 1700.

Laet, Joannes de. "Historia ou Annaes dos Feitos da Companhia Privilegiada das Indias Ocidentaes desde o seu começo até ao fim do anno de 1636 por Joannes de Laet, Director da mesma Companhia. Traducção dos Drs. José Hygino Duarte Pereira e Pedro Souto Maior. Livros XI-XIII". *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*. XLI-XLII (1919–1920) 1-222.

Mello, Evaldo Cabral de. "Uma relação dos engenhos de Pernambuco em 1655". *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. 48 (1976) 157–169.

Mello, José Antônio Gonsalves de. "Uma relação dos engenhos de Pernambuco em 1623". *Revista do Museu do Açúcar*. 1 (1968) 25-36.

Moreno, Diogo de Campos. *Livro que dá razão do Estado do Brasil – 1612*. Éd. H. Vianna. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955.

Novinsky, Anita. *Inquisição, Inventários de bens confiscados a cristãos novos*. Lisbonne: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s.d.

Novinsky, Anita. "Uma devassa do Bispo Dom Pedro da Silva (1635--1637)". *Anais do Museu Paulista*. XXII (1968) 217–285.

Novinsky, Anita. *Inquisição, Rol dos Culpados: Fontes para a História do Brasil/séc. XVII*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992.

Paym, Roque Monteiro. *Perfidia Iudaica, Christus Vindex Munus Principis; Ecclesia Lusitania ab apostatis liberata. Discurso Iuridico è Politico* [...]. Madrid: s.e., 1671.

Pereira, I. da R. (ed.). *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*, (Cartório Dominicano Português, século XVI, Fasc. 18). Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1984.

Pita, Sebastião da Rocha. *História da América Portuguesa*, Éds. M.G. Ferri et P. Calmon. São Paulo: Itatiaia, 1976 (1ère éd.: 1730).

Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: Denunciações e Confissões de Pernambuco, 1593–1595. Recife: Fundarpe, 1984, vol. XIV. [1ère éd. des *Denunciações* en 1929].

"Regimento da Santa Inquisição de 1552", dans: Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*, 48-72. Nouvelle édition, avec actualisation de l'orthographe et introduction par Sônia A. Siqueira, dans: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 392 (1996) 573–613.

Regimento do Auditorio Ecclesiastico do Arcebispado da Bahia Metropole do Brasil: e da sua relaçaõ, e officiaes da justiça Ecclesiastica, e mais cousas que tocaõ ao bom governo do dito Arcebispado [...]. Lisbonne: Miguel Rodrigues, 1764.

Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1613). Éd. Sônia A. Siqueira. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 392 (1996) 615–691.

Regimento do Santo Officio da Inquisiçaõ dos Reynos de Portugal (1640). Éd. Sônia A. Siqueira. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 392 (1996) 693–883.

"Regimento dos comissários do Santo Ofício", dans: Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*, 97–98.

"Regimento dos familiares do Santo Ofício", dans: Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*, 95–96.

"Regimento dos juizes das confiscações de 1572", dans: Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*, 84–91. Aussi dans A. Baião (ed.) *Boletim da Academia das Sciências de Lisboa*, 13 (1919).

"Regimento dos qualificadores do Santo Ofício", dans: Pereira, *Documentos para a História da Inquisição em Portugal*, 94.

Rosado, Fr. Antonio. *Sermao feyto em S. Domingos do Porto anno do Senhor 1620. na festa de S. Pedro Martyr Padroeiro da santa Inquisição, na instituição da Irmandade dos familiares do santo Officio, por mãdado, & authoridade do senhor Inquisidor Geral dom Fernão Martinz Mascarenhas*. S.l.: Nicolao Carualho, 1620.

Salvador, Frei Vicente. *História do Brasil, 1500–1627* [1628]. São Paulo: Melhoramentos, 1931.

S. Anna, Estevão de. *Sermão do acto da fee, que se celebrou na cidade de Coimbra, na segunda Dominga da Quaresma* [...]. Coimbra: Nicolao Carualho, 1612.

S. Raymundo. *Sermão em o auto da Fee que se celebrou na cidade de Evora em 12. de Nouembro de 1662* [...]. Lisbonne: Domingos Carneiro, 1663.

Seabra, Timóteo de. *Honda de David, con cinco sermones, o piedras, tiradas en defension, y alabança del Santissimo Sacramento del Altar, contra Hereges Sacramentarios, y Iudios baptizados en el Reyno de Portugal* [....] Barcelone: G. Margarit, 1631 (et Rome, G. Mascardi, 1631).

Silva, Samuel da. *Tratado da Imortalidade da Alma*. Éd. P. Gomes. Lisbonne: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. (1ère éd.: 1623).

Statuta sodalitii D. Petri Martyris Sanctæ Inquisitionis protectoris. Edita de mandato Illustrissimi, & Reuerendissimi D.D. Francisci á Castro Episcopi, in Portugaliã, Regnis, ac Dominijs Inquisitoris Generalis, A D. Vrbano Papa VIII. approbata, & confirmata. Vrbanus Papa VIII. Ad perpetuam rei memoriam. S.l. [Lisbonne?]: s.e., s.d. [1633?].

Tartas, David. *Orden De las Oraciones cotidianas Por estilo seguido y coriente, con las de Hanucah Purim, y Ayuno del solo. Como tambien de las tres Pascuas, de Pesah, Sebuoth, y Sucoth*. Amsterdam: David Tartas, 5441 [1681].

Van Bullestrate, Adriaen. *Notas do que se passou na minha viagem desde 15 de Dezembro de 1641 até 24 de Janeiro de 1642*, dans: J.A. Gonsalves de Mello, "Dois Relatórios Holandeses", *Revista do Arquivo Público*, VI (1949) 629–680.

Van der Dussen, Adriaen. *Relatório sobre as capitanias conquistadas no Brasil pelos holandeses (1639): suas condições econômicas e sociais*. Éd. J.A. Gonsalves de Mello. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Álcool, 1947.

Varnhagen, Francisco Adolfo de. "Excerptos de várias listas de condemnados pela Inquisição de Lisboa desde o anno de 1711 ao de 1767, comprehendendo só os Brazileiros, ou Colonos estabelecidos no Brazil". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. 25 (1845) 54–87.

Verdonck, Adriaen. *Memória oferecida ao Senhor Presidente e mais Senhores desta Cidade de Pernambuco sobre a situação, lugares, aldeias e comércio da mesma Cidade, bom como de Itamaracá, Paraíba e Rio Grande. Escrita em 20 de maio de 1630*, dans: J.A. Gonsalves de Mello, "Dois Relatórios Holandeses", *Revista do Arquivo Público*, VI (1949) 611–628.

Wiznitzer, Arnold. *The records of the earliest Jewish community in the New World*. New York: American Jewish Historical Society, 1954.

Wiznitzer, Arnold. *O Livro de Atas das Congregações Judaicas* Zur Israel *em Recife e* Magen Abraham *em Maurícia, Brasil, 1648-1653*. (Separata do vol. 74 dos *Anais da Biblioteca Nacional*). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, [1955].

III. Encyclopédies, dictionnaires et ouvrages de référence

Atlas Mondial Encarta (Cd-Rom). Microsoft, 1998.

Bluteau, Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino* [...]. 8 vols. Coimbra: Colegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 (éd. fac-simile en Cd-Rom par l'Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000).
Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme. Dir. G. Wigoder. Paris: Cerf/ Robert Laffont, 1996.
Dictionnaire historique de la langue française. 3 tomes. Paris: Dictionnaires Le Robert, 1998.
Le dictionnaire des inquisiteurs: Valence 1497. Éd. L. Sala-Molins. Paris: Galilée, 1981.
Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1924.
Dictionnaire théologique portatif, contenant l'exposition et les preuves de la révélation; de tous les dogmes de la foi [...]. Paris, Didot/Nyon/Savoye/ Damonneville, 1756.
Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. 36 vols. Rio de Janeiro: IBGE, 1957–1958.
Encyclopædia Judaica. Jérusalem: Keter Publishing House, 1971.
Eymeric, Nicolau et Peña, Francisco. *Le Manuel des inquisiteurs*. Éd. L. Sala-Molins. Paris–La Haye: Mouton, 1973 (d'après les versions de 1376 et de 1587).
Farinha, Maria do Carmo J. Dias. *Os Arquivos da Inquisição*. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1990.
Furetière, Antoine. *Le Dictionnaire Universel* [...]. Paris: SNL-Le Robert, 1978 (1ère éd.: 1688/89).
Kayzerling, Meyer M. *Bibliotheca Española-Portugueza-Judaica*. Strasbourg: Charles J. Trubner, 1890.
Machado, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana Historica Critica e Chronologica* [...]. 3 vol. (4ème éd., sur Cd-Rom). Lisbonne: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, s.d. (1ère éd.: 1741–1759).
Medeiros, Coriolano. *Dicionário Corográfico do Estado da Paraíba*. Rio de Janeiro: Departamento da Imprensa Nacional, 1950 (1ère éd.: 1917).
Monteiro, Pedro. "Noticia geral das Santas Inquisições deste Reino, e suas conquistas, ministros e officiaes que cada huma se compoem", dans: *Collecçam de documentos e memórias da Academia Real da história portugueza*, 3 (1723) 379-514. (Réédité, avec des modifications, par N. Falbel; voir plus haut 'Sources imprimées').
Santos, António Ribeiro dos. "Memoria sobre algumas Traducções, e Edições Biblicas menos vulgares; em Lingua Portugueza, especialmente sobre as Obras de João Ferreira de Almeida". *Memórias da Literatura Portugueza*, tome VII, Lisbonne: Academia Real das Ciencias de Lisboa, 1806, 17–59.
Saint-Adolphe, J.C.R. Milliet de. *Diccionário Geográphico do Brazil*. Paris: Aillaud-Guillard, 1863.
Silva, Innocencio Francisco da. *Diccionario bibliographico Portuguez, estudos de applicáveis a Portugal e ao Brasil*. 7 vols. Lisbonne: Imprensa Nacional, 1858.
Sommervogel, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 11 vols. + 1. Bruxelles/Paris: la Province de Belgique (S.J.), 1892.
Wolff, Egon et Frida. *Dicionário Biográfico: Judaizantes e Judeus no Brasil, 1500–1808*. Rio de Janeiro: [éd. des auteurs], 1986.

IV. Études

Alba Cecilia, Amparo. "Isaac Aboab de Fonseca *Parafrasis Comentado sobre el Pentateuco*", dans: Díaz Esteban, *Los Judaizantes en Europa*, 19–27.

Alberro, Solange. *Inquisición y Sociedad en México (1571-1700)*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1988.

Alencastro, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Almeida, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. 4 vols. Lisbonne/ Porto: liv. Civilização, 1968.

Almeida, Horácio de. *História da Paraíba*. 2 vols. João Pessoa: Editora Universitária UFPb, 1978.

Almeida Prado, J.F. de. *A Conquista da Paraíba (séculos XVI a XVIII)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

Altmann, A. "Eternity of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century". *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*. 40 (1972) 1-88.

Amiel, Charles (éd.). *Études Portugaises*. Paris:Centre Calouste Gulbenkian, 1975

Amiel, Charles. "Les archives de l'Inquisition Portugaise", dans: *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XIV, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1979, 421-443.

Amiel, Charles. "Inquisitions modernes: le modèle portugais", dans: *Histoire du Portugal, histoire européenne (actes du colloque), Paris, 22-23 mai 1986*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian, 1987, 43-58.

Amiel, Charles. "L'Inquisition et les mouchards". *Le genre humain*. 16-17 (1987-1988) 297-310.

Amiel, Charles. "La 'mort juive' au regard des Inquisitions ibériques". *Revue de l'Histoire des Religions*. CCVII (1990) 389-412.

Amiel, Charles. "Crypto-judaïsme et Inquisition: la matière juive dans les édits de la foi des Inquisitions ibériques". *Revue de l'Histoire des Religions*. CCX (1993) 145-168.

Amiel, Charles. "Os Cárceres de Vigia da Inquisição Portuguesa", dans: A. Novinsky et D. Kuperman (éds.), *Ibéria Judaica: Roteiros da Memória*, Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/EdUsp, 1996, 141-150.

Anselmo, Artur. *Camões e a censura literária inquisitorial*. Braga: Barbosa & Xavier, 1982.

Azevedo, João Lúcio de. *História dos cristãos novos portugueses*. Lisbonne: Clássica Editora, 1989 (1ère éd. : 1922).

Azevedo, João Lúcio de. *Novas Epanáforas: estudos de história e literatura*. Lisbonne: Livraria Clássica Editora, 1932.

Baião, António. "A Inquisição em Portugal e no Brazil". *Archivo Historico Portuguez*. V (1907).

Baião, António. "Tentativa de estabelecimento duma Inquisição privativa no Brasil". *Brotéria*. 22 (1936) 476-482.

Baião, António. *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*. 3 vols. Lisbonne: Seara Nova, 1936-1938.

Baião, António. "O Bispo D. Marcos Teixeira: solução de dúvidas a seu respeito que vêm desde Varnhagen". *Congresso Luso-brasileiro de História*, IX (1940) 251-259.

Bennassar, Bartolomé. "Une fidélité difficile: les nouveaux chrétiens de Bahia et Rio de Janeiro aux XVIIe et XVIIIe siècles". *Histoire, économie et société*. 2 (1988) 209-220.

Bethell, L. (ed.). *Colonial Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Bethencourt, Francisco. "Inquisição e controle social". *História & crítica*. 14 (1987) 5-18.

Bethencourt, Francisco. "A Inquisição", dans: Y. Centeno (dir.), *Portugal, Os mitos revisados*, Lisbonne: Salamandra, 1993, 99-138.

Bethencourt, Francisco. *L'Inquisition à l'époque moderne, Espagne, Portugal, Italie (XVe-XIXe siècle)*. Paris: Fayard, 1995.
Bethencourt, F. et Chaudhuri, K. (eds.). *História da Expansão Portuguesa*. 20 vols. Lisbonne: Círculo de Leitores, 1998.
Bodian, Miriam. *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Indianapolis: Indiana University Press, 1997.
Boer, Harm den. "Más allá de Hispanidad y Judaísmo. Hacia una caracterización de la literatura Hispano-portuguesa de los Sefaradíes de Amsterdam", dans: F. Díaz esteban (éd), *Los Judaizantes en Europa y la Literatura Castellana del Siglo de Oro*, Madrid: Letrúmero, 1994, 65-75.
Boer, Harm den. *La literatura sefardí de Amsterdam*. Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalucíes, Universidad de Alcalá, 1995.
Böhm, Günter. *Los sefaradíes en los dominios holandeses de América del Sur y del Caribe (1630-1750)*, (Bibliotheca Ibero-Americana), Frankfurt/M: Vervuert Verlag, 1992.
Boschi, Caio César. *Os leigos e o poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
Boschi, Caio César. "As Visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia". *Revista Brasileira de História*. 14 (1987) 151-184. Aussi dans M.H.C. dos Santos (éd.), *Inquisição*, Lisbonne: Universitária Editora, 1989, vol. II, 963-996.
Boureau, Alain. *L'Événement sans fin: récit et christianisme au Moyen Age*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
Boxer, Charles R. *The Golden Age of Brazil, Growing Pains of a Colonial Society 1696-1750*. Manchester: Carcanet, 1995 (1ère éd.: 1962).
Boxer, Charles R. *O Império Marítimo Português (1415-1825)*. Lisbonne: Edições 70, s.d. (1ère éd.: 1969).
Boxer, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisbonne: Edições 70, 1989 (1ère éd.: 1978).
Braga, Maria Luísa. *A Inquisição em Portugal, primeira metade do séc. XVIII: O Inquisidor Geral D. Nuno da Cunha de Athayde e Mello*. Lisbonne: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.
Braga, Paulo Drumond. *A Inquisição nos Açores*. Thèse de doctorat, FCSH - Universidade Nova de Lisboa, 1996 [Multigraphié].
Calainho, Daniela Buono. *Em nome do Santo Ofício: Familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Thèse de *Mestrado*, IFCS - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992 [Multigraphié].
Carneiro, Maria Luíza Tucci. *Preconceito Racial, Portugal e Brasil colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
Cascudo, Luís da Câmara. *Mouros, Franceses e Judeus*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
Castelnau, Charlotte de. "Les étrangers protestants dans l'Espagne moderne (16e-17e siècle): Raison d'État et tolérance", dans: J.F. Schaub (dir.), *Recherche sur l'histoire de l'État dans le monde ibérique*, Paris: Presses de l'ENS, 1993, 143-162.
Coelho, António Borges. *Inquisição de Évora, dos primórdios a 1668*. Lisbonne: Caminho, 1987.
Costa, F.A. Pereira da. "A Inquisição, sua influencia em Pernambuco". *Revista do Instituto Archéologico e Geographico Pernambucano*. 46 (1894) 143-159.
Costa, F.A. Pereira da. *Anais Pernambucanos*. 10 vols. Recife: Arquivo Público Estadual, 1951 sq.
Crouzet, F., Rolland, D. et Bonnichon, P. (dir.). *Pour l'histoire du Brésil: mélanges offerts à K. de Queirós Mattoso*. Paris: L'Harmattan, 2000.
Cunha, Ana Cannas da. *A Inquisição no Estado da Índia: origens (1539- 1560)*. Lisbonne: Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, 1995.

Delumeau, Jean. *Le péché et la peur: culpabilisation en Occident XIIe–XVIIIe siècles*. Paris: Fayard, 1983.
Díaz Esteban, F. (éd.). *Los Judaizantes en Europa y la Literatura Castellana del Siglo de Oro*. Madrid: Letrúmero, 1994
Dines, Alberto. *Vínculos do fogo, Antônio José da Silva, o Judeu, e outras histórias da Inquisição em Portugal e no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
Dines, Alberto. "Aventuras e desventuras de Antônio Isidoro da Fonseca", dans: Falbel, Dines et Milgram, *Em nome da Fé*, 75–89.
Emmanuel, Isaac S. "New Light on Early American Jewry". *American Jewish Archives*. 7 (1955) 3–64.
Emmanuel, Isaac S. "Seventeenth-Century Brazilian Jewry: A Critical Review". *American Jewish Archives*. 14 (1962) 32–68.
Ennes, E. "Os Palmares, subsídios para a sua história", dans: *Primeiro Congresso de História da Expansão Portuguesa no Mundo*. Lisbonne: Ministério das Colónias, 1938, vol. I, 63–238.
Escamilla-Colin, Michèle. *Crimes et Châtiments dans l'Espagne Inquisitoriale*. 2 vols. Paris: Berg International, 1992.
Falbel, N., Dines, A. et Milgram, A. (org.). *Em nome da Fé. Estudos* in memoriam *de Elias Lipiner*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
Faria, F.L. de. "Os Barbadinhos franceses e a Restauração pernambucana". *Brasilia*. IX (1955) 43–131.
Feitler, Bruno. "Les nouveaux-chrétiens dans la capitainerie du Paraïba au XVIIIe siècle". *Cahiers du Brésil contemporain*. 32 (1997) 89–106.
Feitler, Bruno. "Judeus e marranos no Nordeste holandês e pós holandês (1630–1673)". *Anthropológicas: Pós-Graduação em Antropologia da UFPE*. 10 (1999) 27–35.
Feitler, Bruno. "A *Sinagoga Desenganada*: um tratado anti-judaico no Brasil do começo do século XVIII". *Revista de História*. 148 (2003) (sous presse).
Figueiredo, L. R. de A. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: HUCITEC, 1997.
Flory, Rae et Smith, David Grant. "Bahian Merchants and Planters in the Seventeenth and early Eighteenth Centuries". *Hispanic American Historical Review*. 58[4] (1978) 571–594.
França, Eduardo d'Oliveira. "Um problema: a traição dos cristãos-novos em 1624". *Revista de História*. 41 (1970) 21–71.
Garcia, R. Introduction à *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: denunciações de Pernambuco*. São Paulo: P. Prado, 1929.
Ginzburg, Carlo et Bouzaher, Myriem. *Le juge et l'historien. Considérations en marge du procès Sofri*. Verdier: Lagrasse, 1997.
Gitlitz, David M. "Las presuntas profanaciones judías del ritual cristiano en el decreto de expulsión", dans: A. Alcala (éd.), *Judíos. Sefarditas. Conversos: La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid: Ambito, 1995, 150–169.
Gitlitz, David M. *Secrecy and Deceit: the Religion of the Crypto-Jews*. Philadelphia (PA): The Jewish Pubication Society, 1996.
Gomes, Plínio Freire. *Um herege vai ao paraíso: Cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680–1744)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
Herculano, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. 3 vols. Coimbra: Livros de Bolso Europa América, 1986 (1ère éd.: 1847).
Hoornaert, Eduardo, et alii. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. 2 vols. Petrópolis: Paulina/Vozes, 1992.
Huerga Criado, Pilar. *En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 1993.

Kamen, Henry. *La Inquisición Española, una revisión histórica*. Barcelona: Crítica, 1999.
Kaplan, Yosef. "The Portuguese Jews in Amsterdam: from forced conversion to a return to Judaism". *Studia Rosenthaliana*. 15 (1981) 37–51.
Kaplan, Yosef. " The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the 'Lands of Idolatry' (1644–1724)", dans: Id. (org.), *Jews and Conversos, studies in society and the Inquisition*, Jérusalem: Magnes Press, 1985, 197–224.
Kaplan, Yosef. *From Christianity to Judaism, the Story of Isaac Orobio de Castro*. New York: Oxford University Press, 1989.
Kaplan, Yosef. *Les nouveaux-juifs d'Amsterdam: Essais sur l'histoire sociale et intellectuelle du judaïsme séfarade au XVIIe siècle*. Paris: Chandeigne, 1999.
Kayzerling, Meyer M. *História dos judeus em Portugal*. São Paulo: Pioneira, 1971 (1ère éd.: 1867).
Leite, Antônio Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 vols. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938–1950.
Liebman, Seymour B. *Los judíos en México y América Central (fe, llamas e Inquisición)*. Mexico: Siglo Veintiuno editores, 1971.
Liebman, Seymour B. "The religion and mores of the colonial New World marranos", dans: Novinsky et Carneiro, *Inquisição*, 49–71.
Lima, Lana L. da G. "Guardiães da penitêcia: o Santo Oficio português e a punição dos solicitantes", dans: Novinsky et Carneiro, *Inquisição*, 739–749.
Lipiner, Elias. *Os judaizantes nas capitanias de cima: estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Brasiliense, 1969.
Lipiner, Elias. *Terror e linguagem, um dicionário da Santa Inquisição*. Lisbonne: Contexto, 1998 (1ère éd. 1977).
Lipiner, Elias. *Izaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1992.
Lipiner, Elias. *O Sapateiro de Trancoso e o alfaiate de Setúbal*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
Lipiner, Elias. *Os baptizados em pé: Estudos acerca da origem e da luta dos Cristãos-Novos em Portugal*. Lisbonne: Vega, 1998.
Machado, Maximiliano Lopes. *História da Província da Paraíba*. João Pessoa: Editora Universitária UFPb, 1977 (1ère éd.: 1912).
Maia, Angela Viera. *A sombra do medo: cristãos velhos e cristãos novos nas capitanias do açúcar*. Rio de Janeiro: Oficina Cadernos de Poesia, 1995.
Mariz, Celso. *Apanhados Históricos da Paraíba*. João Pessoa: A União, 1994, (1ère éd.: 1922).
Márquez Villanueva, Francisco. "'Nascer e morir como bestias' (Criptojudaísmo y Criptoaverroísmo), dans: Díaz Esteban, *Los Judaizantes en Europa*, 273–293.
Mea, Elvira Cunha de Azevedo. "Orações judaicas na Inquisição Portuguesa – século XVI", dans: Y. Kaplan (org.), *Jews and Conversos, studies in society and the Inquisition*, Jérusalem: Magnes Press, 1985, 149–178.
Mea, Elvira Cunha de Azevedo. "A Inquisição portuguesa, agente de emigração para Espanha", dans: *Inquisicion y Conversos – III Curso de cultura Hispano-judía y Sefardi*, Madrid: Asociación de Amigos des Museo Sefardi-Caja de Castilla La-Mancha, 1994, 225–239.
Mea, Elvira Cunha de Azevedo. *A Inquisição de Coimbra no século XVI: A Instituição, os Homens e a Sociedade*. Porto: Fundação Engº António de Almeida, 1997.
Mea, Elvira Cunha de Azevedo. "O cotidiano entre as grades do Santo Ofício", dans: Falbel, Dines et Milgram, *Em nome da Fé*, 131–144.
Mechoulan, H. (org.). *Les juifs d'Espagne, histoire d'une diaspora*. Paris: Liana Levi, 1992.

Mello, Evaldo Cabral de. *Olinda Restaurada: Guerra e Açúcar no Nordeste, 1630/1654*. São Paulo: EdUSP, 1975.
Mello, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997 (1ère éd.: 1986).
Mello, Evaldo Cabral de. *O Nome e o Sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
Mello, Evaldo Cabral de. *A Fronda dos Mazombos: nobres contra mascates – Pernambuco (1666–1715)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
Mello, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos: Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil*. Recife: Massangana, 1987 (1ère éd. : 1947).
Mello, José Antônio Gonsalves de. *Manuel Calado do Salvador: Religioso da ordem de São Paulo, pregador apostólico por Sua Santidade, cronista da Restauração*. Recife: Universidade do Recife, 1954.
Mello, José Antônio Gonsalves de. *João Fernandes Vieira: mestre-de-Campo do Terço de Infantaria de Pernambuco*. Lisbonne: CNCDP/CEHA, 2000 (1ère éd. : 1956).
Mello, José Antônio Gonsalves de. *Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco 1542–1654*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1996.
Morin, E. *Mes démons*. Paris: Stock, 1994.
Mott, Luiz. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*. Campinas: Papirus, 1988.
Mott, Luiz. "*Justitia et Misericordia*: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia", dans: Novinsky et Carneiro, *Inquisição*, 705–709.
Mott, Luiz. "Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu", dans: F.A. Novais (coord.), *História da Vida Privada no Brasil*, São Paulo: Cia. das Letras, 1997, vol. I, 155–220.
Mott, Luiz. "A Inquisição na Paraíba". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba*. 31 (1999) 71–96.
Nembro, Metodio Carobbio da. "I Missionari capuccini a servizio di Propaganda", dans: *S.C. de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. II: *1700–1815*, Freiburg, 1973, 1130–1164.
Netanyahu, Benzion. *The Marranos of Spain From the Late 14th to the Early 16th Century, According to Contemporary Hebrew Sources*. 3ème éd. revue et augmentée. Ithaca: Cornell University Press, 1999 (1ère éd.: 1966).
Novinsky, Anita. "A historical bias: the new Christian collaboration with the Dutch invaders of Brazil (17th Century)", dans: *The Fifth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1972, vol. II, 141–154.
Novinsky, Anita. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
Novinsky, Anita. "A Igreja no Brasil Colonial: agentes da Inquisição". *Anais do Museu Paulista*. 33 (1984) 17–34.
Novinsky, Anita. "A Inquisição no Brasil, Judaizantes ex-alunos da Universidade de Coimbra", dans: *Universidade(s), História, Memória, Perspectivas*, (Congresso História da Universidade, 7° centenário, actas 4), Coimbra, 1991, 315–327.
Novinsky, Anita. "Reflexões sobre o anti-semitismo (Portugal séculos XVI–XX)", dans: *Congresso Internacional Portugal no século XVIII de D. João V à Revolução Francesa*, Lisbonne: Universitária Editora, 1991, 450–461.
Novinsky, Anita. "Juifs et nouveaux chrétiens du Portugal", dans: Mechoulan, *Les juifs d'Espagne,*, 75–107.
Novinsky, Anita. "Nouveaux chrétiens et Juifs séfarades au Brésil", dans: Mechoulan, *Les juifs d'Espagne*, 653–672.
Novinsky, Anita. "A Inquisição: uma revisão histórica", dans: Novinsky et Carneiro, *Inquisição*, 3–10.

Novinsky, Anita. "Cristãos-Novos no Brasil, uma nova visão do mundo", dans: *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXXIV, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
Novinsky, Anita. "Um novo conceito de marranismo", dans: M.H.C. dos Santos, M.G. Bachmann et R. Bachmann (coord.), *Comunicações apresentadas no I Colóquio Internacional sobre o Património Judaico Português*, Lisbonne: APEJ, 1996, 31-38.
Novinsky, Anita. "Confessa ou morre: o conceito de confissão na Inquisição Portuguesa". *Sigila*. 5 (2000) 77-86.
Novinsky, Anita. "A Critical Approach to the Historiography about Marranos in the Light of New Documents", dans: I.J. Katz et M.M. Serels (ed.), *Studies on the History of Portuguese Jews from Their Expulsion in 1497 through Their Dispersion*, New York: Sepher-Hermon Press, 2000, 107-118.
Novinsky, A. et Carneiro, M.L.T. (éds.). *Inquisição: Ensaios sobre Mentalidade Heresias e Arte*. São Paulo: Expressão e Cultura, 1992.
Octavio, José. *História da Paraíba, lutas e resistência*. João Pessoa: A União, 1994.
Oliveira Sobrinho, Reinaldo de. *Terras de Massapê, um estudo sobre a civilização do açúcar na Paraíba*. João Pessoa: UNIGRAF, 1986.
Paiva, José Pedro de Matos. "Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social?". *Revista de História das Idéias*. 11 (1989) 85-102. Aussi dans M.H.C. dos Santos (coord.), *Inquisição*, Lisbonne: Universitária Editora, 1989, vol. II, 863-879.
Paiva, José Pedro de Matos. *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas" (1600-1774)*. Lisbonne: Editorial Notícias, 1997.
Pasamar Lázaro, J. E. "Inquisición en Aragón: La Confradía de San Pedro Mártir de Verona". *Revista de la Inquisición*. 5 (1996) 303-316.
Pérez Villanueva, Joaquin et Escandell Bonet, Bartolomé (dir.). *Historia de la Inquisicion en España y America*. 3 vols. Madrid: BAC/CEI, 1984-2000.
Pieroni, Geraldo. "Documentos, historiografia e ficção: uma trajetória literária da Inquisição portuguesa". *Portuguese Studies Review*. 6/2 (1997/98) 37-52.
Pieroni, Geraldo. *Os Excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil colônia*. Brasília/São Paulo: Ed. UnB/Imprensa Oficial, 2000.
Pieroni, Geraldo. "'Eloigne de moi fausseté et paroles mensongères...': L'Inquisition portugaise et les imposteurs bannis vers le Brésil", dans: Crouzet, Rolland et Bonnichon, *Pour l'histoire du Brésil*, 261- 274.
Poliakov, Léon. *Histoire de l'antisémitisme*. 3 vols. Paris: Calmann-Lévy, 1961.
Prado, J.F. de Almeida. *A Conquista da Paraíba (séculos XVI a XVIII)*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1964.
Priore, Mary del. "Ritos da vida privada", dans: F.A. Novais (dir.), *História da vida privada no Brasil*, São Paulo: Cia. das Letras, 1997, 321-325.
Ramagem, Sonia Bloomfield. *A Fênix de Abraão, Um Estudo sobre Cristãos-Novos Retornados ao Judaísmo de seus Ancestrais*. Brasília: Cultura Gráfica e Editora, 1994.
Queirós Mattoso, Katia de. "Inquisição: os cristãos novos da Bahia no século XVIII". *Ciência e Cultura*. 30 (1978) 415-427.
Remédios, Joaquim Mendes dos. "Sermões em Autos-da-Fé". *Biblos*, III (1927) 6-17.
Remédios, Joaquim Mendes dos. "Costumes Judaicos descritos por um converso". *Biblos*. III (1927) 18-29.
Remédios, Joaquim Mendes dos. "Os judeus portugueses através dalguns documentos literários". *Biblos*. III (1927) 237-247.
Révah, Israel-Salvator. "Une famille de 'nouveaux-chrétiens': les Bocarro Francês". *Revue des Etudes Juives*. 116 (1957) 73-87.

Révah, Israel-Salvator. "Les Marranes". *Revue des Etudes Juives*. 118 (1959/1960) 30-77.
Révah, Israel-Salvator. "Autobiographie d'un marrane: édition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado". *Revue des Etudes Juives*. 119 (1961) 41-130.
Révah, Israel-Salvator. "L'hérésie marrane dans l'Europe catholique du XVe au XVIIIe siècle", dans: J. Le Goff (org.), *Hérésies et Société*, Paris: Mouton, 1968, 327-337.
Révah, Israel-Salvator. "O Diálogo Evangélico sobre os artigos da Fé contra o Talmud dos judeus de João de Barros", dans: Amiel, *Études Portugaises*, 51-97.
Révah, Israel-Salvator. "Les Jésuites portugais contre l'Inquisition: la campagne pour la fondation de la Compagnie Générale du Brésil (1649)", dans: Amiel, *Études Portugaises*, 155-83.
Révah, Israel-Salvator. "Les marranes portugais et l'Inquisition au XVIe siècle", dans: Amiel: *Études Portugaises*, 185-228.
Roth, Cecil. *Histoire des Marranes*. Paris: Liana-Levi, 1992 (1ère éd.: 1932).
Roth, Cecil. "Aboab's proselytization of Marranos". *Jewish Quarterly Review*. XXIII (1932) 121-162.
Roth, Cecil. "An elegy of João Pinto Delgado on Isaac de Castro Tartas". *Revue des Etudes Juives*. 121 (1962) 355-366.
Rower, Frei Basílio. "A Ordem Franciscana no Brasil, 1500-1763". *Anais do IV Congresso de História Nacional*. VIII (1949) 5-32.
Salomon, Herman Prins. "Les procès de l'Inquisition portugaise comme documents littéraires, ou du bon usage du fonds inquisitorial de la Torre do Tombo", dans: *Estudos Portugueses: homenagem à António José Saraiva*, Lisbonne: ICALP/Ministério da Educação, 1990, 151-164.
Salvador, José Gonçalves. *Cristãos novos, jesuítas e Inquisição: aspectos de sua atuação nas capitanias do Sul (1530-1680)*.São Paulo: Pioneira, 1969.
Salvador, José Gonçalves. *Os cristãos novos, povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680)*. São Paulo: Pioneira, 1976.
Salvador, José Gonçalves. *Os cristãos novos em Minas Gerais durante o ciclo do ouro (1695-1755): relações com a Inglaterra*. São Paulo: Pioneira, 1992.
Saraiva, António José. *Inquisição e cristãos novos*. Lisbonne: Editorial Estampa, 1985.
Schwarz, Samuel. "Os Cristãos-novos em Portugal no século XX". *Arqueologia e História*. IV (1925) 5-112.
Schwartz, Stuart B. *Sovereignty and society in colonial Brazil: the hight court of Bahia and its judges, 1609-1751*. Berkeley: University of California Press, 1973.
Schwartz, Stuart B. *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
Schwartz, Stuart B. "When Brazil was Jewish: New sources on the Fall of Bahia, 1624, in the Context of Portugal's Political and Social Conditions in the Seventeenth century", dans: Crouzet, Rolland et Bonnichon, *Pour l'histoire du Brésil*, 245-260.
Seixas, Wilson Nóbrega. *Santa Casa da Misericórdia da Paraíba: 385 anos*. João Pessoa: Gráfica Santa Marta, 1987.
Sicroff, Albert A. *Les controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XVe au XVIIe siècle*. Paris: Didier, 1960.
Silva, Leonardo Dantas. "Zur Israel, uma comunidade judaica no Brasil Holandês", dans: P. Herkenhoff (org.), *O Brasil e os Holandeses (1630- 1654)*, Rio de Janeiro: Sextante Artes, 1999, 176-191.
Silva, Lina Gorenstein Ferreira da. *Heréticos e Impuros*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

Silva, Lina Gorenstein Ferreira da. *'O sangue que lhes corre nas veias' : Mulheres cristãs-novas do Rio de Janeiro, século XVIII*. Thèse de doctorat, DHFFLCH-Universidade de São Paulo, 1999 (2 vol.) [Multigraphié].

Silva, Lina Gorenstein Ferreira da. "Marrana e feiticeira: a história de Izabel Mendes (Rio de Janeiro, século XVII)". *Antropológicas: Pós-Graduação em Antropologia da UFPE*, 10 (1999) 71-85.

Silva, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: T.A. Queiroz/EdUSP, 1984.

Siqueira, Sonia Aparecida. "A Inquisição portuguesa e os confiscos". *Revista de História*. 82 (1970) 323-340.

Siqueira, Sonia Aparecida. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

Siqueira, Sonia Aparecida. "Uma fonte inexplorada para a História do Rio de Janeiro", dans: *Mensário do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1979, 3-8.

Souza, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

Souza, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico, demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Stuczynski, Claude Bernard. "Subsídios para um estudo de dois modelos de 'catequização' dos judeus em Portugal", dans: Falbel, Dines et Milgram, *Em nome da Fé*, 173-201.

Talmage, Frank. "To Sabbatize in peace: jews and new christians in sixteenth-century portuguese polemics". *Harvard Theological Review*. 74 (1981) 265-285.

Tavares, João de Lyra. *Apontamentos para a História Territorial da Parahyba*. 2 vols. Parahyba [João Pessoa]: Imprensa Official, 1909/1911.

Tavares, Maria José Pimenta Ferro. *Os Judeus em Portugal no século XV*. Lisbonne, 1970.

Tavares, Maria José Pimenta Ferro. *Judaísmo e Inquisição: estudos*. Lisbonne: Editora Presença, 1987.

Torres, José Veiga. "Uma longa guerra social: os ritmos da repressão inquisitorial em Portugal". *Revista de História Económica e Social*. 1 (1978) 55-68.

Torres, Jose Veiga. "Uma longa guerra social: novas perspectivas para o estudo da Inquisição portuguesa - a Inquisição de Coimbra". *Revista de História das Idéias*. 8 (1986) 59-70.

Torres, Jose Veiga. "Da repressão religiosa para a promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil". *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 40 (1994) 109-135.

Vainfas, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997 (1ère éd.: 1989).

Villalta, Liuz Carlos. "O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura", dans: F. Novais (coord.), *História da Vida Privada no Brasil*, São Paulo: Cia. das Letras, 1997, vol. I, 351-355.

Villalta, Luiz Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*. Thèse de doctorat, FFLCH, dept. d'Histoire, USP, 1999 [multigraphié].

Wachtel, Nathan. "Francisco Maldonado de Silva: 'Le ciel face à face'". *Annales HSS*. 4 (1999) 895-914.

Wachtel, Nathan. "Marrano religiosity in Hispanic America in the seventeenth century", dans: P. Bernardini et N. Fiering (éds.), *Jews and the expansion of Europe to the West: 1400-1800*, New York: Berghahn Books, 2001, 149-171.

Wehling, Arno et Wehling, María José C. de. *Formação do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

Will, Édouard et Orrieux, Claude. *'Prosélytisme juif'? Histoire d'une erreur*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.
Wiznitzer, Arnold. *O Livro de Atas das Congregações Judaicas* Zur Israel *em Recife e* Magen Abraham *em Maurícia, Brasil, 1648–1653*. (*Separata* do vol. 74 dos Anais da Biblioteca Nacional). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, [1955].
Wiznitzer, Arnold. "The merger agreement and regulations of congregation Talmud Torah of Amsterdam (1638–39)". *Historia Judaica*. XIX (1957) 109–132.
Wiznitzer, Arnold. *Os judeus no Brasil colonial*. São Paulo: Pioneira, 1966 (1ère éd.: 1960).
Yerushalmi, Yosef Haïm. *De la Cour d'Espagne au Ghetto italien*. Paris: Fayard, 1987.
Yerushalmi, Yosef Haïm. "Les derniers marranes: le temps, la peur, la mémoire", dans: *Marranes*, Paris: Éditions de la Différence, 1992.
Yerushalmi, Yosef Haïm. "L'antisémitisme racial est-il apparu au XXe siècle? De la *limpieza de sangre* espagnole au nazisme". *Esprit*. 3–4 (1993) 5–35.
Yerushalmi, Yosef Haïm. *Sefardica: Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes & des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*. Paris: Chandeigne, 1998.
Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza et autres hérétiques*. Paris: Seuil, 1991.

Lexique des mots hébraïques cités

Ascamah (pl. *ascamot*): résolutions, accords, articles et dispositions de la Constitution d'une congrégation juive

Gabbay: trésorier; receveur des impôts

Hakham: homme sage, titre donné aux rabbins dans les communautés séfarades

Hashkavah (pl. *hashkavot*): prière de souvenir

Maamad: conseil directeur d'une congrégation juive hispano-portugaise

Mitsvah (pl. *mitsvot*): les 613 commandements que les juifs doivent suivre

Minyan: nombre minimum de dix hommes nécessaires pour l'accomplissement de certaines cérémonies.

Parnas (pl. *parnassim*): membre du conseil directeur d'une congrégation; le président du conseil

Ruby: dérivé de rabbi ; le maître des enfants dans les communautés séfarades

Yahid (pl. *yahidim*): chef de famille. Juridiquement, membre de la communauté

Index des noms et des lieux

F

Index des cartes et tableaux

Table des matières

L'occupation hollandaise d'une partie du Nordeste du Brésil entre 1630 et 1654 permit la fondation au Pernambouc d'une communauté juive officielle, la première des Amériques. Un siècle plus tard, entre 1729 et 1756, une cinquantaine de personnes de cette même région sont arrêtées pour judaïsme et abjurent leur hérésie ou sont exécutées au cours d'autodafés du tribunal de l'Inquisition de Lisbonne. Ce livre traite de l'histoire commune et des interactions entre ces deux groupes, dont les rapports furent bien plus réels que ce que l'on pouvait penser. Utilisant l'évolution de leur identité religieuse comme fil conducteur, après avoir étudié en profondeur les mécanismes de l'action inquisitoriale dans la région, il dévoile la complexité de la mentalité baroque et pleine de contradictions des gens de "la Nation" juive portugaise, révélant l'importance du facteur religieux dans la construction de l'identité de tous ceux qui en faisaient partie.

Maître en Histoire par l'Université de Paris-IV Sorbonne et Docteur dans la même matière par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), Bruno Feitler est spécialiste en Histoire religieuse et a publié plusieurs articles sur l'Inquisition et sur les nouveaux-chrétiens dans le monde portugais. Il est actuellement chercheur auprès du Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) à São Paulo, Brésil.



Leuven University Press



ISBN 90 5867 263 8

9 789058 672636